KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA DİL PROBLEMİ

MEHMET MURAT KARAKAYA



Günümüzde Kur'an'a olan yöneliş her geçen gün artmaktadır. Ancak ilmî bir alt yapı ve belli bir metottan yoksun olan bu ilgi ve yaklaşım doğrudan **meal** vasıtasıyla olmakta, bu durumda kişi yüzeysel ve sığ bir biçimde ilahî kelamla karşı karşıya kalmaktadır.

Bütün ilmî disiplinlerde olduğu gibi Kur'an'ı anlamanın da belirli yöntem ve ilkeleri vardır. Bu yöntem ve ilkeler çerçevesinde Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışmak gerekir. Kur'an'ın bir kitap olarak özelliğini, dilinin niteliğini ve üslubunu kavramadan, maddî ve manevî aleme ait konuları aktarma biçimine vakıf olmadan salt **meal** düzeyinde ondan istifade etmeye çalışmak bir fayda sağlamanın ötesinde birçok yanlış değerlendirmeyi ve yargıyı da beraberinde getirecektir.

İşte bu kitap, **meal** okuma öncesi Kur'an'ın bir kitap olarak tanıtımını yapan muhtevaya sahip olup, insanların Kur'an'ı daha iyi anlamasına ve kavramasına yönelik olarak kaleme alınmıştır.

ISBN 975-359-157-8

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA DİL PROBLEMİ

Mehmet Murat KARAKAYA



MARİFET
YAYINLARI
Yerebatan Caddesi Çatalçeşme Sokak
Defne Han No: 27 Kat: 3
Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0-212) 526 22 70 - 513 92 25
Fax: (0-212) 513 92 25

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA DİL PROBLEMİ

Marifet Yayınları : 176
İslâmî Araştırmalar Dizisi : 56

ISBN 975-359-157-8

Dizgi : Mehmet Murat KARAKAYA
Baskı : Kahraman Ofset
İstanbul (Nisan) - 2003

Mehmet Murat KARAKAYA: 1971 yılında Kayseri'nin Develi ilçesinde doğdu. 1995 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun olan Karakaya, 2002 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bilim dalında yüksek lisansını tamamladı. Halen Kayseri'de öğretmenlik yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
KUR'AN ve DİL

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'IN DİL-DIŞI ve DİLSEL BAĞLAMI

ÖNSÖZ

Allah Teala, tarihin akışı içerisinde farklı zamanlarda toplumları kendi içlerinden elçiler göndermek suretiyle yine kendi dilleriyle uyarmak istemiş, rahmet ve hidayet yolunu göstermiştir.

İlahî mesajların sonuncusu olan Kur'an'ı Kerim, VII. yüzyılda özelde Hicaz bölgesinde yaşayan Arap toplumuna, genelde ise bütün insanlığa yönelik bir mesaj içermekte olup, ilk etapta Arap toplumuna inmiş ve bu durum Kur'an'ın Arapça olarak inzal olmasına sebeb olmuştur.

Allah Teala, kendisine ait olan kelamı insana ait olan bir lisan vasıtasıyla iletmiştir. Zira Yaratıcı olan Allah ile yaratılmış olan insan arasında varolan ontolojik farklılık, iletişimin niteliğinin beşere ait olan dil seviyesinde olmasını gerekli kılmıştır. Nitekim iletişim, insan zihninin ötesinde bir vasıtayla gerçekleşseydi, insan açısından herhangi bir algılama ve anlama gerçekleşmeyeceği için varolan iletişim imkansız hale gelebilirdi. O halde iletişimin niteliğinin, insan zihninin algısı içinde ve insana özgü bir yapıda olması gerekir. Bu durumda Kur'an, bir lisanullah değil, bir kelamullah'tır ve Arapça, mahiyetleri farklı olan iki varlık'ın (Allah ve insan) iletişim kurması için zorunlu bir araçtır. Allah Teala mesajını dil vasıtasıyla ilettiğine göre o halde bizim Kur'an'la irtibatımız dil seviyesinde ve dilin uzanımları içerisinde olacaktır.

Kur'an bütün insanlığa rehber olan ve onları doğru yola ileten bir kitap olduğuna göre muhataplarına düşen görev onu okumak, anlamak ve üzerinde düşünmektir. Kur'an'ın anlaşılması konusunda ilk dönem muhatapları tarafından peygamberimizin de içlerinde olması münasebetiyle bir problem yaşanmamıştır. Zira onlar anlayamadıkları konuları peygamberimize sormuşlar, kendi zihinlerinde sorun teşkil eden meselelere cevap bulmaya çalışmışlardır.

Ancak daha sonra gelen dolaylı muhataplar tarafından Kur'an'ın anlaşılması konusunda bir çok problem ortaya çıkmış, bu durum anlama konusunda belirli ilimlerin ve teknik konuların bilinmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle dolaylı muhatapların belirli ilimleri ve teknik konuları bilmeden ve Kur'an'ın genel anlamda bir kitap olarak niteliğini kavramadan, doğrudan meâl vasıtasıyla Kur'an'la iletişim kurmaları, onların ilahî kelamı anlamada birçok zorlukla karşılaşmalarına ve Kur'an ifadelerinden yanlış anlam çıkarmalarına sebep olacaktır. Zira nasıl diğer ilmî disiplinlerden istifade etmek için belirli bir birikime sahip olmak, o ilmî disiplinlerin kelime ve kavramlarının anlam sistemlerine vakıf olmak gerekiyorsa Kur'an'dan istifade etmek için de belirli düzeyde bir ön bilgi gereklidir. Nitekim bu bilgiler ve teknik konular tefsir usulü kitaplarında yer almıştır. Fakat, Kur'an'ın bir kitap olarak genel niteliğine yönelik olarak üsul-ü tefsir kitaplarında geniş kapsamlı bilgiler varolmakla birlikte bu bilgiler sistematik bir şekilde ele alınmamıştır.

İşte biz bu alanda Kur'an'ın niteliğine yani ilahî hitabın mahiyetine, Kur'an'ın hangi dil çerçevesinde indirildiğine (yazı dili veya konuşma dili açısından) uslubuna, kültürel arkaplanına ve kavramlarının anlam sistemine yönelik olarak bütünsel ve sistematik bir tez çalışmasının olmadığını gördük ve çalışmamızı bu eksende yapmaya karar verdik.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte problemler genel olarak ortaya konmuştur. Birinci bölümde, Kur'an dilinin mahiyeti ve önemi üzerinde durulmuş, bu bağlamda Kur'an'ın bir kitap olarak niteliği, uslup özelliği ve Kur'an'ı anlamada dil-anlam ilişkisi problemi ele alınmış ve anlama ve yorumlama faaliyetinde iki uç örnek olan zahirî ve batınî yorum örnekleri değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise, Kur'an ifadelerinin kültürle ilişkisi ele alınmış ve Arapçanın yapısal ve edebî özellikleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca kavramların anlam özellikleri ve Kur'an'daki kullanımları konusunda değerlendirme yapılmıştır.

Tezin hazırlanmasında kaynak olarak, Tefsir kitapları açısından Taberi'nin Camiu'l Beyan an Te'vili'l Kur'an, Zemahşeri'nin Keşşaf ve Fahrettin-i Razi'nin Mefatihu'l Gayb adlı eserlerinden; Usul-ü Tefsir açısından ise, Zerkeşi'nin el Burhan ve Suyuti'nin el İtkan adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca Ragıb el İsfahani'nin el Müfredat, Toshihiko Izutsu'nun Kur'an'da Allah ve İnsan, Hüseyin Küçükkalay'ın Kur'an Dili Arapça adlı eserlerinden büyük ölçüde istifade edilmiştir.

Tezimin hazırlanmasında danışmanlığımı yapan, sıcak ve samimi alakalarıyla çalışmamı yönlendiren hocam Prof. Dr. Celal Kırca'ya, ayrıca Prof. Dr. Turan Koç'a Doç. Dr. Erdoğan Pazarbaşı'na,yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. İbrahim Görener'e ve Salim Gülten'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet Murat KARAKAYA
Kayseri 2003

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
s.	Sayfa
sy.	Sayı
Tah.	Tahkik eden
T.D.V.İ.A.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Tsz.	Tarihsiz

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelamı olmakla birlikte, onun insanlara ulaştırılması bir beşer lisanı olan Arapça vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Çünkü Allah Teala, Kur'an'da *"Biz her peygamberi kendi kavminin lisanıyla gönderdik ki onlara kendi dilleriyle beyan etsin (açıklasın)"*[1] buyurmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın muradının daha kolay anlaşılması ve iletişiminin daha sağlıklı gerçekleşmesi için, Allah insana insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Ancak sorun burada bitmemektedir. İnsana Allah tarafından gönderilen bir kitap/hitap ve ilahî bir kelam olan Kur'an'ın kendisine özel yapısını ve özelliğini kavramadan, ve bu konudaki problemli konuları açıklığa kavuşturmadan yani Kur'an'ın bir kitap olarak niteliğini, üslubunu bilmeden, Arapçanın mahiyetine, kültür evrenine ve dilsel özelliklerine vakıf olmadan ve Kur'an'da yer alan kavramların anlam alanlarının çerçevesini tam olarak belirlemeden gerçekleştirilen anlama faaliyetleri içerisinde bir çok eksikliği barındıracaktır.

Nitekim günümüzde insanlar meal okumaya yönlendirilmekte ve bu sayede Kur'an'ın kendisine özel kitap özelliğini bilmeyen insanlar Kur'an'dan istifade edecekleri yerde, kendi zihinlerinde cevaplandırılması zor olan bir çok problemle karşılaşabilmekte, hatta hayal kırıklığına bile uğrayabilmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ı okuma ve anlamaya çalışma öncesi yukarıda belirtilen problemlerin ortaya

---

[1] 14. İbrahim, 4

konmasında ve açıklığa kavuşturulmasında büyük yarar vardır.

Mesajda aslolan onun anlaşılır olmasıdır. Anlaşılamayan bir mesajın iletilmesi veya gönderilmesi anlamsızdır ve amacından yoksundur. Dolayısıyla Allah Teala, vahyini, toplumun diline uygun olarak göndermiş; hitabın anlaşılır bir düzeyde olmasını göz önünde bulundurmuştur.[2] Ancak ilk muhataplar açısından genelde anlaşılır bir "söz" olan Kur'an'ı Kerim, daha sonraki muhatablar için anlaşılması zor olan bir "metin" halini almıştır. Bu husus üzerinde ciddiyetle durulması gerekli görülen bir konudur. Bu bağlamda Kur'an'ın bir kitap olarak niteliğinin ortaya konmasında yarar vardır. Zira Kur'an'da konuların dağınık bir şekilde yer alması, konu bütünlüğünün olmaması ve bol tekrarların yer alması gibi hususlar ilk bakışta Kur'an'ın bir kitap olarak eksikliği ve kusuru olarak görülebilir. Ancak Kur'an, yazılı kültürün egemen olmadığı yani sözlü kültürün hakim olduğu ve bu kültürün anlam alanlarını belirlediği bir ortam içerisinde nazil olmuştur. Bu bakımdan yazılı dilin egemen olduğu giriş-gelişme-sonuç sistemini Kur'an'da bulmak zordur. Hatta imkansızdır. Kur'an'ın bu anlamda önceden kurgulanmış, başı ve sonu belli olan bir "metin" olma özelliği yoktur. Kur'an, olay örgülerinin çizgisel bir düzlemde işlenmediği, kaotik konu anlatım yapısının bulunduğu, bol tekrarla süslü hitapların yapıldığı *sözlü kültür* içerisinde ve *konuşma dili* çerçevesinde iletilmiştir. Dolayısıyla yazılı kültür içerisinde yaşayan insanlar açısından Kur'an'ın bu yapısı bir problem oluşturmaktadır ve bu durum, problemin *sözlü kültür-yazılı kültür* veya *yazı dili-konuşma* dili çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Kur'an'ın üslup özelliği de onun ilahî bir kelam olması münasebetiyle farklılık arzetmektedir. Nitekim Kur'an'ın üslup özelliğinin tesbit edilememesi geçmişte ve günümüzde farklı yanlış okumalara ve anlamalara sebep olmuş ve bir çok görüş ortaya çıkmıştır. İtikadî mezheplerin

---

[2] 54. Kamer . 17, 22, 40; 47. Muhammed, 24.

varlığı bunun göstergesidir. Kur'an dilinin en önemli özelliği onun *Allah merkezli* bir yapıda olmasıdır. Buna göre mikro ve makro alemdeki bütün olaylar ve hadiseler Allah'ın gözetimi ve ontolojik hakimiyeti altında cereyan etmektedir. Bu durum öyle vurgulanmaktadır ki konuya dikkatsiz ve yüzeysel bakan bir insan, insanın fiilleri, toplumların ilerlemesi ve gerilemesi, tabiat olaylarının meydana gelmesi gibi konularda bir nedenselliğin yokluğu kanaatine ulaşabilir; hidayeti ve dalaleti Allah'a havale eden, çalışkanlığı, tembelliği, sonradan elde edilmiş zenginliği ve İnsanî faktörler yüzünden karşılaşılan fakirliği ve daha bir çok konuyu "kader" anlayışıyla değerlendiren çeşitli anlayışlara sahip olabilir. Halbuki Allah Teala insanı yeryüzünün halifesi kıldığına ve insanları "imtihan" vesilesi için yarttığına göre, gücünün yettiği ve karar verme imkanının olduğu her yerde insan, yaptıklarından sorumludur. Yaptıklarının karşılığını görmeye de razı olması gerekir. Nitekim Allah Teala'nın insanın güç ve kudret alanına giren hadiseleri aktarırken faili kendisi gibi göstermesi, bu alanda cereyan eden olayların kendi kontrol ve ontolojik hakimiyeti altında olduğunu vurgulamak içindir. Yoksa insana ait sorumlulukları kendi üzerine alması değildir. Tabiat olaylarında da durum aynıdır. Her şey sünnetullah denilen kanun ve kurallar çerçevesinde hareket etmektedir.

Yine Kur'an üslubunda kıssaların anlatımında farklı bir tarz kullanılmıştır. Zira Kur'an'ın amacı olayların tarihsel gerçekliğini tarihsel unsurlar olan yer, zaman, tarih, çoğrafya eşliğinde -tarih kitaplarında olduğu gibi- vermek değildir. O, tarihsel olayları ve darb-ı meselleri tevhid inancını yerleştirmede etkili birer yan unsur olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla kıssalara ve darb-ı mesellere bu çerçeveden bakmak gerekir.

Kur'an'ı anlamada önemli problemlerden bir tanesi de dil-anlam ilişkisinin sınırlarının tesbit edilmesidir. Zira her lafız sözlükte bir manaya veya manalara (çok anlamlılık) işaret edebilir. Ama bir konuşma veya metinde o lafız konuşmacı veya yazar tarafından sözlük manasının/

manalarının dışında bir anlamda kullanılabilir. Şayet her bir kelime, konuşma veya metin bağlamı dikkate alınmaksızın sözlük manasından hareketle anlamlandırılırsa çoğu zaman o konuşma veya metnin ne demek istediğininin tesbit edilmesi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla bir kelimenin anlamının tesbitinde konuşmacı veya yazarın konuşma veya metin içerisinde o kelimeyle hangi anlamı kastettiği veya kelime çokanlamlı ise hangi anlamını vurgulamak istediği cümle içerisinde geçen diğer kelimelerle birlikte değerlendirildiği zaman ortaya çıkar.

Ayrıca bir kelimenin bir temel anlamı (hakikî) bir de yan anlamı (mecazî) olabilir. Dokunmak kelimesinin *elle hissetmek* manası olduğu gibi, "balık bana dokundu" cümlesinde geçtiği üzere *herhangi bir şeyin hastalığa veya rahatsızlığa sebep olması* anlamı da vardır. Yine konuşmacı veya yazarlar konuşmanın veya metnin estetik güzelliğini artırmak, muhataplarına nufuz etmek ve onları etkilemek için söz sanatlarına başvurabilirler. Söz sanatlarında amaç, genelde kelimenin yan-anlamına/anlamlarına vurgu yapmaktır. Dolayısıyla bir cümle içerisinde geçen kelimenin temel anlamına mı yoksa yan anlamına mı vurgu yapıldığını tebsit etmek anlamanın gerçekleşmesi açısından elzemdir.

Kur'an'ı Kerim ilahî bir kelam olması münasebetiyle hem bu dünya hem de gayb alemiyle ilgili bilgiler vermektedir. Dünya hayatıyla ilgili konuların aktarılmasında herhangi bir problem yaşanmamaktadır. Zira bu alanla ilgili konuların -yetersiz de olsa- anlaşılabilir kelime ve kavram karşılıkları vardır. Ancak insanın müşahede alanının dışında yer alan gayb alemiyle ilgili bilgilerin aktarılmasında ise bir çok zorluk vardır. Zira gayb alemiyle ilgili konu ve kavramların doğrudan kelime ve kavram karşılığı olmadığı için zorunlu olarak mecazî dile başvurulmakta, bu yolla insanın algısı dışındaki varlıklar insanın algılayabileceği bir üslupla anlatılabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da geçen gayb alemiyle ilgili konuların mecazî dil açısından ele alınması daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Bunun yanısıra her dil ifadesinin yapısı gereği bir amacı vardır ve bu amaç, ifadenin muhatapları tarafından gerektiği şekilde anlaşılmasıdır. Kur'an'ı Kerim de insanla iletişime geçilen dil düzeyinde bir mesaj olduğuna göre, muhatapları tarafından anlaşılması ve ilkeleri ışığında hareket edilmesi için gönderilmiştir. Dolayısıyla anlama ve yorumlama faaliyetinin doğal olarak ilk etapta dil seviyesinde ve dilin izin verdiği alan içerisinde (mantuk-mefhum) olması gerekir.

Nitektim zahirî yorumu benimseyenler (Müşebbihe, Mücessime, Zahirîlik mezhebi) ve batınî yorumu benimseyenler (Gulat-ı Şia, Şia ve tasavvuf ehli) anlama ve yorumlada aşırı uçta yer almışlardır. Bunlardan zahirî yorumu benimseyenler lafız-mana münasebetini literal anlamda ele almışlar ve ifadenin mefhumunu dikkate almaksızın sadece mantukuna önem vermişlerdir. Bu durumda bir ifadenin sadece mantukuna bağlı kalmak ise o ifadenin vermek istediği mesajı askıya almak veya anlam alanını sınırlandırmak olur. Zira bir metinde herhangi bir konuyla ilgili bütün meseleleri en ince noktasına kadar ayrıntılarıyla ele almak mümkünse de, metnin yer aldığı kitabın hacmi ve insanların istifadesi açısından bu mümkün değildir. Bu bağlamda, muhatap olarak bütün insanlığı hedef almış, evrensel ilkeleri içerisinde barındıran ve dünya devam ettikçe hükmü de devam edecek olan Kur'an'ın olaylara ve meselelere yaklaşımı ilkeler ve kriterler seviyesindedir. Meseleler kısa ve öz olarak belirtilir. O meselelerle igili açıklanmayan ve telaffuz edilmeyen konular ise o ilkeler düzeyinde belirtilen açıklamalar ışığında değerlendirilir, değerlendirilmesi de gereklidir. Zira insanlığın karşılaşmış olduğu sorunlar bu kriterler çerçevesi istikametinde değerlendirilmez ise metin sınırlandırılmış veya dondurulmuş olur.

Batınî yorumu benimseyenler ise, Kur'an ifadelerini bir anlamda lafızlarla örülü sembollerden (gayb alemiyle ilgili mecazî anlatımın dışında) oluştuğunu ve ortalama her lafzın bir sembol karşılığının olduğunu belirtmişler ve

lafızlara yüklenilmesi mümkün olmayan manalar verebilmişlerdir. Halbuki Allah Teala, iradesini ve maksadını insanlara Arap dili vasıtasıyla göndermiş, yani Allah'ın iradesi ve maksadı bu dilin lafız-mana ilişkisi sınırları içerisinde aktarılmıştır. Şayet Allah Teala insanları bu lafızların sembolik anlamlarından sorumlu tutsaydı bu insanın gücünün ve kabiliyetinin dışında bir istek olurdu. Ayrıca sembol anlamların lafız-mana ilişkisi dışında bir anlam karşılığı olduğu için ve hangi kelimeye hangi anlamın verileceği konusunda bir uzlaşım olmadığı için iletişim imkansız hale gelir, Kur'an'ın dünya ve ahiret hayatıyla ilgili ilkeler ve prensipler ışığında vermek istediği esas ve temel mesajlar da anlamını yitirmiş olurdu. Dolayısıyla Kur'an ifadelerinin dilin mantığı çerçevesinden hareketle ve dil-anlam ilişkisi sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Yani ne lafızlara literal anlamda bağlı kalınmalı ne de dışarıdan anlam yüklenilmelidir.

Kur'an'ı Kerim Arapça olarak indiğine göre Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçası durumundadır. Yani Kur'an mesajını Arapçanın dil çerçevesi ve dil alanı içerisinde iletmiş, kullandığı evren Arapların dünya tasavvurları dairesi içerisinde olmuştur. Her dil belli bir muhitin, belli bir coğrafyanın ve belli bir kültürün izlerini taşıdığına göre, Arap dili, özellikle Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dili de o dönemin ve o bölgenin kendisine özgü şartlarını içerisinde barındırmaktadır. Yani Kur'an mesajını Arapların kültür evreni içerisinde yer alan malzemeleri kullanarak ifade etmiştir. Kur'an'ın şiire genelde olumsuz bakışı veya cinlerle ilgili Kur'an'da yoğun bilginin yer alması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kur'an'ın Arapça lisanıyla inmesi, aynı zamanda onun Arapçanın dilsel özelliklerini taşıdığı manasına geldiğine göre yapılması gereken şey, Arapçanın yapısal ve edebî özelliklerinin bilinmesidir. Ancak, insana ait bir lisan olan Arapça, diğer dillerde olduğu gibi kendisine özgü özellikleri ve problemleri içerisinde barındırmakta ve bu durum aynı şekilde Kur'an'a yansımaktadır. Nitekim Arapçada varolan,

usul-ü tefsir ve usul-ü fıkıh gibi ilimler içerisinde yer alan amm-hass, mutlak-mukayyed, çok-anlamlılık-tek anlamlılık (müşterek lafızlar) gibi dilsel problemler Arapçada münde-miç olan problemlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamada karşı-mıza çıkan dilsel problemler, Kur'an'ın bir kusuru değil, bir lisan olarak Arapçanın kusurudur. O halde, bir dil olarak Arapçanın eksiklik ve zenginliklerinin ortaya konması ve bu özellikler çerçevesinde hareket edilmesi anlamanın gerçek-leşmesi için gereklidir.

Yine Kur'an'da Arap dili gramer kaidelerine aykırı gibi görünen ifadeler vardır. Ancak bu ifadeler, Kur'an'ın inzal edilmesinden çok daha sonraları ilmî disiplin haline gelmiş olan Arapçanın gramer kaidelerine göre değerlendiril-memelidir. Nitekim Kur'an'ın indiği dönem içerisinde Arapçanın belirli anonim kuralları vardı belki, ama bu kurallar sistematik bir şekide belirlenmemişti. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde sistematize edilen kurallar ve kaideler çerçevesinden hareketle Kur'an'da geçen bazı ifadelerin, Arapçanın gramer yapısına aykırı olduğunu söylemek yanlış bir yaklaşım olur.

Kur'an Arap dili içerisinde indiğine göre doğal olarak o dil içerisinde yer alan kavramları da kullanmış, ancak Kur'an bu kavramları kullanırken onların anlam alanlarını değiştirmiştir. Mesela *küfr* lafzının tenzil öncesi cahiliyye sisteminde kelime karşılığı teşekkür etmenin zıddı narkör-lüktü. Ancak küfr lafzı Kur'an'ın anlam sisteminde tenzil öncesi kelime ve kavram anlamlarıyla kullanıldığı gibi yeni ve özel bir anlam alanına da kavuşmuş, artık "imanın zıddı" ve hakikati inkar" anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'da cahilliye kültüründe yer alan ve anlam değişikliğine uğrayarak kullanılan kavramlar olduğu gibi, cahiliye sisteminde kavram karşılığı olmayan ama Kur'an sistemi içerisinde önemli ve merkezi yer tutan kavramlar da vardır. Takva, zekat ve nifak kavramları buna örnek olarak verilebilir. Nitekim bu kavramların cahiliyye kültürü içinde yaşayan insanlar için bir anlam değeri yoktu. Ama mesela bir nifak kavramını Kur'an'ın anlam sisteminden soyutladığımız

zaman Kur'an'ın inanç sistemini alt-üst etmiş oluruz. Dolayısıyla kelime ve kavramların cahiliyye sistemindeki kullanımlarıyla Kur'anın anlam sistemindeki kullanımlarının ayrıştırılması her iki sistemin düşünce ve anlayış farklılıklarının ortaya konması açısından gereklidir.

Bunun yanısıra peygamberimizin vefatına müteakip asırlarda farklı alanlarda ilmî disiplinler ortaya çıkmış ve bu ilmî disiplinler kavramlarını Arap-İslam kültürü içerisinden almışlar, sistemlerini ortaya koymuşlardır. Mesela, *hadis* ve *sünnet* kelimeleri buna örnek olarak verilebilir. Nitekim *"Allah sözün (hadis) en güzelini indirdi..."*[3] ayetinde hadis kelimesi *Kur'an* manasında kavram anlamında kullanılırken, *"Allah'ın sünnetinde bir değişme bulamazsın"*[4] ayetinde sünnet kelimesi *kanun (nizam ve kural)* manasında kavram anlamında kulanılmıştır. Ancak hadis ilmi içerisinde bu kavramların anlam içerikleri değişmiş, bu kavramlar hadis ilminin önemli terimleri haline gelmişlerdir. Bu bağlamda hadis kelimesi artık "peygamberimizin söylediği sözler" anlamında terimleşmiş iken, sünnet kelimesi de "peygamberimizin müslümanlara örnek olmak amacıyla yaptığı davranışları" ifade eder olmuştur.

Dolayısıyla Kur'an'da geçen kavramları yine Kur'an-ın anlam sisteminden hareketle ele almak gerekir. Bir başka deyişle Kur'an kavramlarını cahiliyye sistemindeki anlamlarıyla değerlendirmek yanlış bir yaklaşım olduğu gibi, bu kavramları daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı ilmî disiplinler içerisinde değişik anlamlar yüklenerek anlam alanları değişmiş olan terimlerle değerlendirmek de yanlış bir yaklaşım olacaktır.

Neticede Kur'an'ı anlamada dört temel problem vardır. Bunlar, Kur'an'ın bir kitap olarak niteliği, Kur'an'ın Arapçayı kullanma biçimi ve üslubu, dil-anlam ilişkisi, Arapların kültürel evreni ve bunun Kur'an ifadelerine yansıması ve bir dil olarak Arapçanın mahiyeti, yapısı dil ve

---

3 39. Zümer, 23.

4 35. Fatır, 43.

kavram özellikleri gibi hususlardır. Dolayısıyla bu problemleri açıklığa kavuşturmadan yapılan anlama ve yorumlama faaliyetleri birçok eksikliği içerisinde barındıracaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN VE DİL

I- LİSAN VE KELAM AYIRIMI AÇISINDAN İLAHÎ HİTABIN MAHİYETİ

Kur'an'ı Kerim Allah'ın sözü olduğuna göre, evvel emirde dille alakalıdır, dilsel bir olgudur. İşte bu nedenle dil belki Kur'an'ın amacı değildir ama, amacının ifadesidir.[5] Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak önce onun sunulduğu ve kabı niteliğindeki dilini anlamaya bağlı bulunmaktadır. O halde lisan ve kelam ayırımı açısından dilin mahiyetinin ortaya konması gerekir.

Arapçada dil terimine karşılık lisan ve lugat kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu kelimeler "toplumların konuştukları ortak ses ve işaretler sistemi" anlamında müşterek bir anlam hüviyetine sahip oldukları gibi; lugat kelimesinin "lehçe" lisan kelimesinin ise "bütün dil sistemini" kapsadığına yönelik ayırımlar da vardır.[6] Kur'an'ı Kerim'de lugat kelimesi geçmemekte ancak bunun yerine lisan kelimesi farklı türevleriyle birlikte kullanılmaktadır.[7] Mesela lisan kelimesi *"Biz bu (ilahî kelamı) senin kendi dilinde kolay anlaşılır kıldık ki insanlar düşünüp ondan ders alabilsinler"*[8] ayetinde iletişimin gerçekleşmesine araç olan dil, yani *Arapça* manasında iken; *"...renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması da O'nun ayetlerindendir..."*[9] ayetinde ise lisan kelimesi *insanların konuştuğu simgeler ve işaretler sistemi* anlamında kullanılmıştır.

---

[5] Dücane Cündioğlu , *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul, 1995, s. 11.

[6] Muhammed Murtaza Zebidi, *Tacu'l Arus*, Beyrut, 1966, c.9, s.333; c.10, s.328

[7] 14. İbrahim. 4; 16. Nahl. 103; 33. Ahzab. 19; 48. Feth. 11.

[8] 44. Duhan. 58.

[9] 30. Rum. 22.

Ancak biz burada "dil" kavramını lugat ve lisan ayrımı yapmadan *insanların anlaştıkları simgeler ve işaretler sistemi* anlamında genel bir bağlamda değerlendireceğiz.

Dil alimleri, dil için içeriği aynı olan çeşitli tarifler yapmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

İbn Cinni'ye göre dil, "Her milletin gayelerini arz etmek için kullandıkları seslerdir."[10]

İsnevi'ye göre dil, "Belli mevzular için kullanılan lafızlardan ibarettir." [11]

İbnü'l Hacip'e göre de dil, "Manalar için kullanılan lafızlardır."[12]

İnsanların karşılıklı iletişime girmeleri yeryüzündeki varlıkları kadar eski tarihlere dayanmaktadır. Bu iletişimin gerçekleşmesi ve devamı için insanın sahib olduğu kendi cinsine özgü birtakım hususiyetleri vardır. Bu hususiyetlerin başında dil gelmektedir.[13] Dil insanın duygularını düşüncelerini, isteklerini bütün incelikleriyle açığa vurmasına, yaşamını sürdürebilmesine olanak sağlamakta[14] böylece insanın dünyayı anlamak, ondaki görüntüleri yorumlamak için önüne büyük bir ufuk açmaktadır.[15] İnsanın zihninde varolan düşüncelerin kelimeler olmadan doğrudan doğruya aktarılması mümkün değildir. Düşüncelerden kelimelere geçiş ise mana yoluyla olur. İfade etmek istenilen düşünce önce manaya, sonra da sözlü veya yazılı olarak kelimelere bürünür ve neticede iletişim sağlanmış olur.[16] Bu nedenle dil, insanlar arasındaki iletişimi sağlayan vasıta, kendisine ait kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen ve daima bir oluş halinde bulunan canlı bir varlık ve seslerden örülmüş

---

10 İbn Cinni. *el Hasais* (tah. Muhammed Ali Necear), Beyrut, 1983, c. 1, s.3; Muhammed Sıddık el Kınnevci, *el Bûlgatû fî Usul-i'l Luga* (tah. Nezir Muhammed Mektebi). Beyrut, 1988. s.67

11 Nurettin Turgay . *Arap Dili Belagatı ve Kur'an*, Diyarbakır, 1999, s. 1.

12 el Kınnevci, a.g.e., s. 66.

13 Mustafa Ünver , *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara, 1996, s. 43.

14 Doğan Aksan . *Her Yönüyle Dil*. Ankara, 1995, s. 12.

15 Walter Porzıg . *Dil Denen Mucize*. (Çev. Vural Ülkü), Ankara, 1995, s. 8.

16 Yusuf Alan . *Lisan ve İnsan*, İzmir, 1994, s. 12.

ictimaî bir müessesedir.[17] Her dilin kendine özgü kültürü, kendine özgü bir algılama ve kullanış biçimi vardır. Dil elbette kelimelerden oluşur; ancak o kelimeleri vareden, onları anlamlandıran din, gelenek, coğrafya, iklim, tarihsel ve bölgesel etkenlerdir. Bunlar yok sayıldığında o kelimeler anlaşılmış olmazlar. Dolayısıyla her dil kendi kültürü ve özel arkaplanı çerçevesi içerisinde anlaşılır.[18] Ayrıca dil bir eser değil bir faaliyettir. Yani dil hazırlanmış, son şeklini almış, pasif bir eser, bir olgu değil, tam aksine daima bir oluş halinde bulunan bir faaliyet ve canlı bir varlıktır.[19]

İnsanın insanla, iletişim kurması, insanın eşyayı tanıması ve tanımlaması dil vasıtasıyla olduğu gibi Allah'ın insanla iletişimi de dil vasıtasıyla olmuştur. Kutsal kitaplar aracılığı ile Allah Teala insanlara kendi iradesini aktarmış, onların şehadet ve gayb alemini nasıl anlamlandıracakları ve değerlendirecekleri konusunda ilke ve kuralları belirtmiştir. Allah'ın insanla böyle bir iletişime girmesinin sebebi ise insanın sorumlu bir varlık olmasıdır. Zira Kur'an'a göre Allah evrenin ve insanın yaratıcısı, insan ise Allah'ın kulu ve yeryüzünün halifesidir.

İnsanın hem kul (cüz'î iradeye sahip olması) hem de halife (sorumlu bir varlık) olması Allah ile sürekli ve devamlı bir ilişkide bulunmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü Allah insanı bu yapıda yaratmıştır. Bu nedenle sorumlu bir varlık olarak insan sağlam bir itikada sahib olmak, bunun gereği olarak bir takım mükellefiyetler ve yükümlülükleri yerine getirmek, ibadetlerle nefsi tezkiye etmek, kamil ahlakın sahibi olmak durumundadır. Allah'a giden yolda mükellefiyetlerin neler olduğunu akılla bulmak ve bilmek mümkün görünmemektedir. İnsan, aklıyla tekliflerin neler olduğunu, mükafat ve ceza gerektiren amelleri, hayrı ve şerri, marufu ve münkeri, emirleri ve yasakları ortaya koyup bunların

---

[17] Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, 1983, s. 3.

[18] Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Meali Okuma Kılavuzu*, Ankara, 1999, s. 10.

[19] Hikmet Dizdaroğlu, "Dili Yanlış Değerlendirme" *Dil Yazıları I* (Derleme), Ankara, 1988, s. 181.

herkes tarafından itibar görmesini sağlayamaz.[20] O halde Allah ile insan arasında Allah'ın emirlerini bildiren bir vasıta gereklidir. Bu vasıta da peygamberler ve o peygamberlerle gönderilen ilahî kitaplardır.

Dolayısıyla Allah Teala, vahyinin insanlar tarafından anlaşılması için, onlara yine onların dili ve anlayışları ölçüsünde mesajını iletmiştir. Allah Teala, kendine ait kelamı insana ait bir lisan vasıtasıyla beşer seviyesinde indirmiştir. Burada kelam Allah'a, lisan ise insana aittir. O halde Allah'ın kelamı ile insanın lisanı arasındaki mahiyet farklılığının ortaya konması ve bu mahiyetin belirlenmesi Allah-insan ilişkisinin doğru bir zemine oturması açısından gereklidir.

Kelam, "kelm" kökünden gelmekte olup *yaralamak* manasındadır. Kısa veya uzun her türlü söz manasına gelen bir cins ismi ifade etmektedir. Aynı zamanda faydalı ve düzenli cümleye *kelam* denir.[21]

İbn Cinni'ye göre, müstakil olarak bir mana ifade eden her lafza kelam denilir ki, nahivciler buna *cümle* ismini vermişlerdir.[22]

Hattabi'ye göre kelam kelimesi, muhteva yönüyle zengin bir lafız, bu lafızla kaim olan anlam ve lafız ile anlamı birbirine bağlayan üç temel unsur üzerine kaimdir.[23]

Kelamcılara göre ise, kelam kelimesi lafzî ve nefsî olmak üzere iki manaya gelmektedir. Bunlardan lafzî, ses ve harflerin yardımıyla ağız, dil ve dudaktan çıkan sözdür. Bu demektir ki lafız ağızdan çıkarılan sözdür. Nefsî ise, ses ve harflerin yardımıyla söylenen söz cinsinden olmayıp insanın nefsinde bulduğu bir şeydir. Bu tür kelam nefiste (zihinde) bulunan sözdür. [24] Ayrıca lisan ile kelam arasında şöyle bir fark vardır.

---

[20] ŞerafeddinGölcük , Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya, 1991, s.269.

[21] İbn Manzur, *Lisanü'l Arap*, Beyrut, 1990, c. 12, s. 523-524.

[22] İbn Cinni, a.g.e. c. 1, s. 13.

[23] Abdulgaffar Aslan , *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000, s. 229.

[24] Aslan, a.g.e., s. 228.

Lisan toplumsal bir olgu, toplumsal bir faaliyettir. Lisanın toplumsal bir olgu olması o dili konuşanların önünde verili ve hazır bulunmasıdır. Yani dilin kendisi bir şey bildirmez. Çünkü dil, istemde bulunamaz. O sadece iradeye aracılık eder. Kelam ise lisandan daha sınırlı ve dolayısıyla daha özel bir mana taşımaktadır. Yani *kelam, anlamı olan bir sözdür*. Dil ise toplumsal bir uzlaşımın bir ürünü olması hasebiyle başlı başına, bir maksat ve murada sahib olmadığı halde, her konuşma veya sözün ardında muhakkak bir irade ve tabiatıyla bir murad olmak zorundadır. Bu tayin ve tesbit, lisanın gayri şahsî bir nitelik taşımasına mukabil kelamın şahsî olduğunu göstermektedir.[25] Dolayısıyla lisan kelimesi Arapça ve diğer diller için kullanılırken bu kelime hiçbir kullanımda Allah'a izafe edilmemiştir. Bu nedenle kelamullah kavramı yerine *lisanullah* ifadesi kullanılmamıştır.

İbn Cinni, "kavl" kelimesinin tam bir cümleyi veya anlamlı bir sözü ifade etmesinin yanında, bazen anlamsız sesler için kullanıldığını bazen bir mana ifade etmemesi sebebiyle kelam kelimesinden daha dar bir anlamı olduğunu, ayrıca tek bir kelimenin *kavl* ama kelam olmadığını belirtmiş; bu nedenle Kur'an için *kavlullah* ifadesinin kulanılmayacağını söylemiştir. Çünkü kelam her zaman tam ve etkili bir cümleyi ifade eder.[26] Kur'an'ı Kerim'de "kale" fiili Allah için kullanılmakla birlikte İslam geleneğinde lisanullah ifadesi gibi kavlullah ifadesi de kavramsal anlamda kullanılmamıştır.

Kelam kelimesi Allah'a izafe edilerek kelamullah şeklinde Kur'an'da üç yerde geçmektedir:

Ayet-1- *"Şimdi, onların tebliğ ettiğiniz şeye inanacaklarını bekliyor musunuz? Aksine, bir çoğu Allah'ın kelamını* كلام الله *dinler ama onu anladıktan sonra bile bi-le tahrif ederler."* [27]

[25] Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1995, s. 58.

[26] İbn Cinni, a.g.e., s. 17.

[27] 2. Bakara, 75.

Ayet öncesinde yahudilerden bahsedildiği için burada geçen *kelamullah* ifadesinden Tevrat kastedilmiştir. [28]

Ayet -2- *"Ve eğer müşriklerden biri senin korumana başvurursa onu koruma altına al; taki Allah'ın kelamını* كلام الله *dinlesin. Ve sonra onu güvende olacağı yere gönder..."* [29]

Bu ayette *kelamullah* ifadesinden maksat Kur'an'ı Kerim'dir.

Ayet -3- *"Siz (ey mü'minler) ganimet vaad eden bir savaşa katılmak için yola çıktığınız zaman (daha önce) geride kalmış olanlar: 'Bırakın sizinle gelelim', diyecekler; Allah sözünü* كلام الله *değiştirmek istediklerini (böylece gösterecekler). De ki: 'Bizimle hiçbir zaman gelemeyeceksiniz. Allah daha önce (ganimetleri kimin kazanacağını) bildirmiştir'..."* [30]

Bu ayette geçen "geride kalanların değiştirmek istedikleri *Allah'ın kelamı*", Kur'an'ın tamamından ziyade ganimetlerle ilgili bir hüküm ifade eden "Bütün ganimetler Allah'a ve O'nun elçisine aittir." [31] ifadesidir.

Özetle birinci ayette geçen kelamullah ifadesiyle Tevrat; ikinci ayette Kur'an; üçüncü ayette ise Kur'an'ın ganimetlerle ilgili hükmü kastedilmiştir.

Ayrıca Kur'an'da kelm kökünden gelen "biri ile konuşmak anlamını veren" *teklim*[32] ve "konuşmak, söz söylemek, münakaşa etmek" manalarına gelen *tekellüm*[33] Allah insan ilişkisinde bilgi iletişimini ifade eden kelimelerdendir.

Kelam kelimesi Allah'ın kelamı dışında diğer insan ve canlıların sözü için de kullanılabilir. Ancak hiçbir canlı varlığın kelamı Allah'ın kelamına benzemez. Zira *"O'nun benzeri*

---

[28] Muhammed İbn Cerir Taberi, *Camiu'l Beyan an Te'vili'l Kur'an*, Mısır, 1968, c. 1, s. 367.

[29] 9. Tevbe, 6.

[30] 48. Fetih, 15.

[31] 8.Enfal, 1.

[32] 2. Bakara 118; 4.Nisa, 164; 7.A'raf ,143; 12. Yusuf ,45; 42. Şura, 51.

[33] 11. Hud 105; 24. Nur 16; 30. Rum 35; 78. Nebe 38.

hiçbir şey yoktur."[34] Allah Teala insanla konuşmayı dilediğinde, insanlar arasında özenle seçilmiş, ruhî donanımla yüceltilmiş, vahye muhatab olacak seviyeye yükseltilmiş peygamberler[35] vasıtasıyla yine insanın anlayacağı bir tarzda konuşur. Çünkü O'nun kelamı ile insan sözü arasındaki fark, Allah ile insan arasındaki fark gibidir.[36] Her şeyden önce Allah ile insan arasında ontolojik bir fark sözkonusudur. Dolayısıyla buradaki fark salt bir derece (mevki) farkı değil. Allah ile insan arasında varolan mahiyet farkıdır.

Kur'an'da "kelleme" (konuştu) fiilinin yanısıra "kale" (dedi, söyledi)[37], "emare" (buyurdu)[38], "evha" (vahyetti, bildirdi)[39], "elga" (ilga etti, attı)[40], "enzele-nezzele" (indirdi)[41], "nada" (seslendi)[42] v.b. fiilleri ya da türevleri kullanmakta, bu fiiller Kur'an'da Allah'ın kelamını çeşitli yönlerden tasvif etmektedirler. Bu fiiller farklı vurgular taşımaları bakımından birbirlerinden ayrılıyorlarsa da esasen aynı olguyu yani Allah Teala'nın iradesini peygamberlerine nasıl bildirdiğini ifade etmekte ve birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir.

Allah Teala'nın peygamberlerine iradesini bildirmesi farklı yerlerde farklı fiillerle ifade edilmiş ve doğal olarak bu hâdiseyi tanımlamakta insanlar-arası iletişimde kullanılan kelimeler seçilmişse de, ilahî iradenin kelam (söz) şeklinde tecellisi kelimelerin gündelik dilde taşıdıkları anlamların ötesinde bir keyfiyete sahip olup beşerî sözlerden mahiyet itibariyle çok farklıdır. Nitekim konuşmak (kelam), demek söylemek (kavl) veya okumak (kıraat, tilavet) gibi kelimeler konuşma eyleminin gündelik dildeki anlamlarıyla vuku

---

34 42. Şura. 11.

35 Zeki Duman. *Vahiy Gerçeği*. Ankara. 1997, s. 79.

36 Aslan. a.g.e., s. 228.

37 21. Enbiya . 69; 20. Taha. 68.

38 2. Bakara. 27. 12. Yusuf. 40. 13. Ra'd, 21, 25.

39 4. Nisa . 163; 7. A'raf , 117. 160; 10. Yunus, 2, 87.

40 28. Kasas. 86; 40. Mü'min. 15.

41 2. Bakara . 176; 3. Al-i İmran , 3; 4. Nisa , 136, 140; 5. Maide, 47, 48.

42 19. Meryem. 3 ; 38. Sad. 41; 26. Şuara. 10.

bulduğunu akla getirmekle birlikte, indirdi (nezzele-enzele), vahyetti (evha), ilka etti (elka) şeklindeki nitelemeler bu konuşma eyleminin gündelik dildeki anlamının ötesinde bir keyfiyete sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü insanlar arasındaki konuşmanın, bu konuşma aynı ontolojik seviyede yer alan taraflar arasında cereyan ettiğinden tenzil olarak tanımlanması mümkün olmadığı gibi tenzil kelimesi asla insanlar arasında vukubulan konuşma eylemini ifade etmek için kullanılmaz.[43] Dolayısıyla Kur'an'da defalarca dile getirildiği gibi Kur'an vahyinin kaynağı Allah'tır. Kur'an'ın hem mana hem de lafız itibariyle Allah'ın kelamı oluşundan şüphe edilmemelidir. Çünkü manaları, söz kalıpları içerisinde insanın anlama düzeyine indiren de Allah'tır.

Allah ile insan arasında iki çeşit haberleşme aracı vardır. Bunlardan biri sözsüzdür. Yani Allah Teala tabiat ayetlerini (işaretlerini) kullanarak varlığının alametlerini ortaya koymuştur. Bir diğer haberleşme aracı ise sözlüdür. Sözlü ayetler yalnız bir aracı (peygamber) vasıtasıyla gönderilir, bir beşer aracılığı ile insanlığa duyurulabilir. Biz buna vahiy diyoruz. Vahiy yüce Allah'ın genel olarak varlıklara, özel olarak da insanlarla münasebet kurup onları belli tavır ve tutum takınmaya çağırdığı ilahî bir aktivitedir.[44]

Vahiy vakıasında Allah konuşmakta, emretmekte, yasaklamakta ve haber vermektedir. Peygamber de muhatap olmakta ve kendisine bildirilenleri yerine getirmektedir. Bu tek yönlü iletişim çok gizli ve süratli bir şekilde gerçekleşmiştir.[45]

Fahrettin-i Razi vahyin beş temele dayandığını belirtir:

1- Vahyi gönderen: Vahyi gönderen Allah'tır. Bundan dolayı O vahyi indirmeyi kendisine izafe eder.

2- Gönderme: Gönderme ve gönderilen şey vahyin kendisidir.

---

[43] Dücane Cündioğlu, *Sözün Özü*, İstanbul, 1996, s. 59.

[44] Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996, s. 52.

[45] Aslan, a.g.e., s. 218.

3- Vahyin ulaşması: Vahyin Allah'tan peygamberlere ulaşması ancak üç yoldan biriyle olur.

4- Vahyin gönderildiği kimse: Bunlar peygamberlerdir.

5- Vahyin gönderilme amacı: İnsanları bu maddî alemden peygamberler aracılığı ile ruhî ve manevî aleme yöneltmektir.[46]

Izutsu'nun tahlillerine göre de vahiy kelimesi iki şahıs münasebetli bir kelimedir. Vahiy olayının gerçekleşmesi için ortada iki şahsın bulunması lazımdır. İki şahıstan konuşan aktif, muhatap ise pasiftir. Bir başka deyişle, konuşan istek ve düşüncelerini bazı işaret veya işaretlerle muhatabına iletir. Muhatap ise konuşana bu esnada bir cevap iletmez. Dolayısıyla vahiy olayında iletişim tek yönlüdür. Bu iletişimde daima bir sırlılık ve gizlilik vardır. Yani konuşan ile muhatab arasındaki iletişim tamamen özeldir.[47]

O halde Allah ile insan arasında ortak bir işaret sistemi ve ontolojik eşitlik olmadığına göre iletişim nasıl gerçekleşmiştir? Yine Izutsu'ya göre, Kur'an vahyinde birinci engel, yani ortak işaret sistemi yokluğu ortadan kaldırılmıştır. Zira Arap dili bizzat Allah tarafından Allah ile insan arasında ortak bir anlaşma sistemi olarak seçilmiştir.[48] Nitekim, rivayetlere göre Hz. Musa konuşma esnasında Allah Teala'ya kendisine yapılan hitabın Allah'ın bizzat kendi kelamı mı? olduğuna dair sorusuna Allah Teala'nın cevabı: "Eğer bu benim kelamım olsaydı (kendi varlık düzeyime göre) hiçbir şey olmazdı." Yani anlaşma sağlanamazdı şeklinde olmuştur.[49] Dolayısıyla Allah Teala, vahyini Hz. Musa'ya kendi kavminin lisanı vasıtasıyla iletmiştir. Burada rivayetin sahihliği tartışmaya açık olmakla birlikte, vermek istediği fikir açısından önemlidir.

---

46 Fahruddin Razi, *Mefatih-u'l Gayb, Tefsir-i Kebir* (Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 19, s. 267.

47 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), İstanbul, Tsz. s. 198.

48 Izutsu, a.g.e., s. 195.

49 Taberi, a.g.e., c. 6, s. 30.

Kur'an açısından, Allah ile insan arasında ortak bir anlaşma sistemi olarak Arap dili seçilmiştir. Fakat Allah ile insan arasında varolan ontolojik engel (mahiyet farklılığı) kolaylıkla bertaraf edilecek cinsten değildir. Çünkü olay oloğanüstü bir olaydır. Zira burada mahiyet itibariyle birbirinden ayrı olan iki varlık arasında gerçek bir dil konuşması vukubulmaktadır. O halde Allah ile insan arasında böyle olağanüstü bır ilişki nasıl olur?

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlarla ancak şu üç şekilde konuştuğu zikredilmektedir:

"Allah (Teala) insanla ancak bir vahiy yoluyla veya bir perde arkasından (seslenerek) yahut dilediği şeyi kendi izniyle vahyeden bir elçi göndermek suretiyle konuşur..."[50]

Bazı tefsir alimleri *vahiy yoluyla* ifadesinden maksadın kalbe atılan ilham yahut rüya olduğunu ve bu şekilde Hz. İbrahim'le iletişim kurulduğunu; *perde arkasından* konuşmanın Allah'ın Peygambere vahyini doğrudan doğruya duyurması olduğunu ve bu şekilde Hz. Musa ile iletişim kurulduğunu; *bir elçi vasıtasıyla* ifadesinden maksadın ise Cebrail olduğunu ve bu şekilde Hz. Muhammed'le iletişim kurulduğunu belirtmişlerdir.[51]

Ancak, bu farklı iletişim biçimlerini belirli peygamberlere hasretmek yani, "vahiy yoluyla" ifadesini Hz. İbrahim'e (oğlunu kesmeye yönelik); "perde arkasından" konuşmayı Hz. Musa'ya; elçi vasıtasıyla göndermeyi Hz. Muhammed'e tahsis etmek yanlış bir yaklaşım olur. Aksine, Allah Teala'nın seçtiği mümtaz şahsiyetler olan peygamberlerin her üç yolu da tecrübe ettikleri söylenebilir.

---

50 42. Şura. 51.

51 Muhammed b. Ömer Zemahşeri, *el Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't Tenzil*, Mısır, h. 1354, c.3. s. 409; İsmail ibn Kesir, *Tefsiru'l Kur'an-i'l Azim*, Beyrut, 1979, c.1, s. 7131; Muhamed b. Ahmet el Ensari Kurtubi, *el Cami-u Ahkami'l Kur'an*, Kahire, 1994. c. 2. s. 2: Celalüddin Suyuti. *el İtkan fi Ulumi'l Kur'an* (Çev. Sakıp Yıldız. H. Avni Çelik). İstanbul. 1987. c. 1, s. 103; Bedruddin Zerkeşi, *el Burhan fi Ulumi'l Kur'an* (Tah. Dr. Yusuf Ahdurrahman, Cemal Hamdi, İhrahim Abdullah el Kürdi), Beyrut. 1994 c. 1. s. 323; Süleyman Ateş , *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul 1995. c. 2. s. 717: Razi. a.g.e., c. 19, s. 481.

Nitekim Allah'ın beşer ile konuşması bütün bu açıklamalara rağmen esrarını korumaktadır. Çünkü vahiy olayı beşerî tecrübeye dayalı olmayan sadece vahyi alanın deneyimleriyle sınırlı olan özel bir olaydır. Zira aşağıdaki ayet, bu konuda insanların yeterli bilgiye erişemeyeceklerine işaret etmektedir.

"Bir de sana Ruh'tan soruyorlar. De ki "Ruh rabbinin emrindendir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir."[52]

ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما
اوتيتم من العلم الا قليلا

Bu ayette belirtildiği gibi vahyin ulaşmasının keyfiyeti konusunda insana çok az bir bilgi verilmiştir. Yani insan belirli bir ar'ama faaliyetinden sonra bile tam bir bilgiye ulaşamaz.

Bazı tefsir alimleri bu ayette geçen ruh ifadesinin Kur'an'a (vahye) işaret ettiğini, sorulanın Kur'an olduğunu, dolayısıyla "ruh"un Kur'an olmasının daha uygun olacağını, zira ayetin öncesi[53] ve sonrasında[54] Kur'an'dan bahsedildiğini binaenaleyh ruh ile Kur'an'ın murad edilmiş olması gerektiğini söylemişlerdir.[55] Çünkü müşriklerin Kur'an konusunda tereddütleri olmuş, bu olayı akılları almamış ve onun şiir mi, kehanet cinsinden bir şey mi olduğunu sormuşlar, Allah Teala da onlara "Bu benim emrim (işim), vahyim ve indirmem (tenzil) ile ortaya çıkmış bir sözdür", diye cevap vermiştir. Yani "Ruh Rabbimin emrindendir, yani Kur'an Rabbimin emri ile ortaya çıkmış olup beşer sözü cinsinden değildir" de buyurmuştur.[56]

---

52 17. İsra. 85.

53 "Biz. Kur'an'dan mü'minler için (ruhen) şifa ve rahmet bahşedici olan ve zalimlerin de yalnızca yıkımını artıran şeyler inidiryoruz." 17. İsra. 82.

54 "Eğer dileseydik, sana ne vahiyettiysek (hepsini) giderirdik..."17. İsra. 86-88.

55 Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 464; Ali b. Muhammed Şevkani. *Fethu'l Kadir*, Dimeşk. 1994. c. 3. s. 260; Razi, a.g.e., c. 15, s. 37.

56 Razi, a.g.e., c. 15. s. 37; Kurtubi, a.g.e., c. 10. s. 330; İzzet Derveze, *et Tefsiru'l Hadis*. (Çev. Vahdettin İnce. Ramazan Yıldırım), İstanbul, 1997 c.2. s. 46;

Ayrıca şu üç ayetin hem lafızlarına hem de manalarına bakıldığı zaman "sana ruhtan soruyorlar..." ayetiyle uyum içerisinde ve birbirlerini destekler mahiyette oldukları rahatlıkla görülecektir.

وكذالك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ماالكتاب ولاالايمان...

"Ve işte sana böyle emrimizden bir ruh vahyettirdik sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun..."[57]

...يلقي الروح من امره علي من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق

"... O (Allah) kavuşma gününün (dehşetini) haber vermek için kullarından dilediğine ruh indiriyor (ilka ediyor)"[58]

ينزل الملائكة بالروح من امره علي من يشاء من عباده...

"Kullarından dilediğine, emrinden ruh ile melaike (elçiler) indiriyor..."[59]

Her dört ayette de "ruh, emir ve bu emrin Allah katından olduğuna dair" ifadeler, ortak ifadelerdir. Son üç ayette geçen "ruh" kelimesinden maksadın vahiy olduğu açık olup söz konusu ayetlerde gönderilen vahyin beşer kelamı olmadığı beşer-üstü bir kaynağa ait olduğu yani Allah tarafından indirildiği vurgulanmaktadır.

Dolayısıyla "sana ruhtan soruyorlar..." ayeti bu ayetler çerçevesinde değerlendirildiği zaman, kastedilen ruhun felsefî anlamdaki ruh olmadığı aksine, ayette kastedilen ruhun vahiy olduğu, bu Kur'an'ın Allah tarafından indirildiği, vahyin inzali konusunda da insana az bir bilgi verildiğinin beyan edildiği anlaşılacaktır.

---

[57] 42. Şura. 52.
[58] 39. Zümer. 15.
[59] 16. Nahl. 2.

Allah'ın kelamının mahiyeti konusunda bir diğer tartışma konusu ise, Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı meselesidir. İslam kelamcıları Allah'ın kelam sıfatıyla ilgili tartışmalardan yola çıkarak genelde ilahî kitabların özelde ise Kur'an'ın kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Mu'tezile ekolü Kur'an'ın mahluk olduğunu, Ehl-i Sünnet ekolü ise Kur'an'ın mahluk olmadığını dile getirmiş ve iddia etmişlerdir. Her iki ekolde aşağıdaki mantık kuralından hareket ederek kendi görüşlerini derinleştirme yoluna gitmişler, ardından kendi görüşleriyle ilgili Kur'an'dan destek bulmaya çalışmışlardır.

- Kur'an kadîmdir diyenler:

Kur'an Allah'ın kelamıdır.

Allah'ın kelamı kadîmdir.

Öyleyse Kur'an da kadîmdir, demişlerdir.

- Kur'an mahluktur diyenler:

Kur'an, Allah'ın Arapça ifade edilmiş kelamıdır.

Arapça mahluktur.

Öyleyse Kur'an da mahluktur,[60] demişlerdir.

Nitekim mezhebler bu konuya daha çok konuşmanın ve nazmın keyfiyeti (harflerin ve kelimelerin sıralanışı ve seslerin boğazdan çıkışı gibi) açısından yaklaşmışlardır. Yani Cabiri'nin de belirttiği gibi kelamcılar bu meseleyi Kelam ilmindeki diğer teorik boyutlar gibi, deneysel (tecrübî) ve beşerî boyutta ele almışlardır. Kelam metafiziği gaibin şahide benzetilmesi yani ilahî alemin beşer alemine kıyas edilmesi yoluyla kurulmuştur. Nitekim Allah'ın kelamı konusunun ele alınışı, onunla beşer kelamının mukayesesi üzerine kuruludur. Bunun sonucu olarak kelamcılar Allah'ın kelamının, lafzî ve zihnî yönlerindeki ayırıma onu insan sözüne kı-

---

60 Celal Kırca. "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, Temmuz 1998, sy 9, s. 49.

yas ederek varmışlardır.[61] Ancak böyle bir ayırım sağlıklı bir ayırım değildir.

Halbuki konuya ideolojik mezhebî tartışmaların dışında yalın bir şekilde bakmak gerekirse, Kur'an'ın 23 yıllık bir zaman içerisinde "oluş" halinde bir kitap olması, *istenilmiş vahyi* [62] yani bir sebebe binaen indirilen ayetleri içerisinde barındırması, bunun dışında Allah tarafından insanlara gönderilen vahiy muhtevalarının her kavme kendi dilleriyle gönderilmesi, her kavmin sosyal, kültürel ve hukukî şartlarının farklı olması ve farklı ilkelerin verilmesi, ilahî kitaplar arasında var olan nesh olayı yani hukukî ilkelerin hükmünün geçerliliğini yitirmesi ve bunların yerine yeni ilkelerin getirilmesi gibi konular açısından, lafız ve manadan oluşan Kur'an'ın ve diğer ilahî kitapların sonradan meydana geldiği söylenebilir.

Zaten ilahî kitaplar inanç boyutunda aynı misyonu paylaştıkları halde, içlerinde mündemiç olan sosyal hayatla ilgili hukukî konularda farklı ilkeleri içermektedirler. Yani, dinin bir değişen bir de değişmeyen yönü vardır. Dolayısıyla Allah Teala her toplumun ihtiyaçlarını ve içinde bulundukları durumu dikkate alarak uyarılarda bulunmuştur. Bütün bunların anlamı, Allah'ın iradesinde ve kelamında değişim olduğudur. Bu sebeble Kelamullah'ın ezelî olduğu ve değişmediği konusunun pratikte mümkün olmadığı görülmektedir. [63]

Ayrıca, Kur'an'ın kadîm olduğunu ileri sürenlerin kendi görüşlerine destek yaptıkları Kur'an'ın *levh-i mahfuzda*[64] veya *kitab-ı meknunda*[65] olduğuna işaret eden ayetleri, daha çok müşriklerin Hz. Muhammed (sav) için kullandıkları şair, kahin, mecnun gibi vasıflandırmaları ile Kur'an'ın kaynağını insanî boyuta indirgeyen *"Ona bir beşer öğreti-*

---

61 Muhammed Abid el Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul, 1999 s. 84.

62 Kırca, a.g.m., s. 43.

63 Kırca, a.g.m., s. 52.

64 85. Buruc. 22.

65 56. Vakıa. 78.

yor"[66] ve *"Bu Kur'an geçmiş milletlerin masallarıdır"*[67] gibi ifadelerine karşılık söylenmiş olup; Kur'an'ın kaynağının Allah olduğuna ve Hz. Muhammed'in okuduğu sözlerin kendisinin bir uydurması olmadığına, okuduğu bütün kelamın Allah tarafından gönderilenin aynısı olduğuna işaret eden sembolik ifadeler olduğu kanaatindeyiz.

Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı tartışması Kur'an içerisinde varolan muhkem-müteşabih, nasih-mensuh gibi bir "iç problem" olmaktan ziyade, Emeviler ve Abbasiler döneminde ortaya çıkan Allah'ın sıfatlarıyla ilgili kelamî tartışmaların siyasi sebeblerle alevlendiği bir ortamda zuhur etmiş "Kur'an dışı" bir problemdir.

Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim, hem lafız hem de mana olarak Allah'a aittir. O Allah'ın kelamıdır. Ancak bu lafız ve manadan müteşekkil olan Kur'an, bir insan lisanı olan Arapça vasıtasıyla Hz. Muhammed'e gönderilmiştir. Zira, Allah ile insan arasında ortak bir işaret sistemi ve ontolojik eşitliğin bulunmaması iletişimin bu eksende olmasını gerekli kılmıştır. İletişimin mahiyeti ise esrarını korumaktadır. Çünkü vahiy olayı beşerî deneyime dayalı olmayan sadece vahyi alanın tecrübe ettiği özel bir olaydır ve bu konuda insana az bir bilgi verilmiştir.

---

66 16. Nahl, 103.

67 8. Enfal, 31.

II- KUR'AN DİLİNİN NİTELİĞİ

A- Kur'an'ın Bir Kitap Olarak Niteliği

Kur'an'ın dilinin niteliğine geçmeden önce onun bir "kitap" olarak niteliğini ortaya koymak gerekir.

Bilindiği gibi Kur'an 23 yıllık bir zaman zarfında yeryüzünün belli bir bölgesinde yaşayan, okuma yazma oranının az olduğu ümmî bir topluma indi. Bu toplumda egemen olan kültür sözlü kültür idi.[*] Bu nedenle Kur'an'ın böyle bir kültür içerisinde nazil olması aşağıda açıklanacağı üzere onun dilini ve üslubunu etkilemiş, söylem biçimine yön vermiştir. Zira amacına ulaşmak için, muhatap aldığı Arap toplumuyla sağlıklı bir iletişime girmesi de bunu gerekli kılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, önceden kurgulanmış, bir çırpıda telif edilmiş bir metin değildir. O, yirmi üç yılda değişik olay ve gelişmeler üzerine bu gelişmelere bağlı olarak vahyedilen, birbirinden bağımsız pasajları içeren bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'da kronolojik, sistematik ve konularına göre bir tertip yoktur.[68] Nitekim yazılı kültürün alışık olduğu giriş, gelişme, sonuç bölümlerinden oluşan bir metin yapısını sözlü kültürlerde göremeyiz. Örneğin sözlü kültürün şaheserleri olan şiir ve destanlarda şairler ve ozanlar zaman

---

[*] Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalar, kültürün tarihsel olarak ikiye ayrılarak incelenmesi gerektiğini bu ayrımı da yazının yaygın biçimde kullanımının belirlediği ortaya koymuştur. Zira sözlü kültürler ile yazı alışkanlığının derinden etkilediği kültürlerin bilgi kullanımı ve bilgiyi güzelleştirme yöntemleri arasında bazı temel farklar keşfedilmiş, bu keşiflerden ortaya çıkan sonuçlar da şaşırtıcı olmuştur. Edebiyatta, felsefede, bilimde hatta okur-yazarların sözlü iletişimde düşünce ve anlatım biçimleriyle ilgili, sorgulamadan kabul ettiğimiz pek çok niteliğin, insanoğlunun kendi doğasından değil, yazı teknolojisinin bilincimize sunduğu olanaklardan kaynaklandığını anlayınca, sözlü kültüre ait eserlere yaklaşımda o kültürün imkanlarını göz önünde bulundurmak gerektiğini kavramış oluyoruz.(Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (çev. Sema Postacıoğlu Banan), İstanbul, 1995, s.13.)

68 Ömer Özsoy, "Çeviri Kuram Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *Kur'an Sempozyumu II.(4-5 Kasım 1995)* Ankara, 1996, s.264.

sınırına uymaz. Şair veya ozan önce bir durumu anlattıktan sonra başa dönüp bu defa ayrıntılarıyla olayı anlatabilir. Bir çizgide doruğa çıkıp inişe geçen bir olay örgüsü sözlü kültüre yabancıdır. Sözlü kültür daha kısa anlatıları bile yazılı kültür okurlarının alışık olduğu giriş-gelişme-sonuç biçiminde düzenlemez. Zaten insan yaşamı da doruğa çıkıp inişe geçen çizgisel olay örgülerinden oluşmaz. Bu sebeble sözlü kültür anlatıları da insan yaşamının özelliğine göre şekillenir.[69] Yani o an için insanları ilgilendiren konu ne ise, o konudan başlanarak söylemek istenen şeyler, belirli bir çizgi takip edilmeden anlatılmaya çalışılır. Her ne kadar mahiyetinin farklılığı bakımından Kur'an üslubunu sözlü kültürün üslubuyla tamamen özdeşleştirmek doğru olmasa bile, Kur'an, nasıl muhatap aldığı toplumun dilini kullanmış ise, üslup olarak da sözlü kültüre yabancı olmayan bir tarzı tercih etmiştir.

İlk muhatapların istisnaî durumu bir yana bırakılacak olursa, Kur'an insanların ellerinde derlenip iki kapak arasında toplanmış bir mushaf halinde bulunmaktadır. Nitekim, diğer ilahî kitaplardan farklı olarak Kur'an vahyedildiği dönemde yazıya geçirilmiş ve kısa bir sürede tek bir kitap olarak bir araya getirilmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın bir metin olarak görülmesi normal olabilir. Ancak Kur'an bir bütün olarak değerlendirildiğinde bir "metin" değildir. Kur'an, kendisiyle muhatap olanlara "sözlü bir bildirim" olarak ulaşmış, "konuşma" tarzında mesaj ileten bir "okuyuş" tur. Nitekim Kur'an'ın sözlük anlamı da "ezberden okuma"dır.[70] Ayrıca Kur'an, kendisini "*en güzel söz*"[71] olarak takdim eder. Bu nedenle Kur'an yazılı bir metne ait dil kullanımı, kelime ve ibare seçimi, cümle yapısı, anlatım üslubu ve metin kurgusuna sahip değildir.*

Mevdudi, bu durumu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre "Okuyucu Kur'an'ı incelemeye başla-

---

69 Ong, a.g.e., s.122-123.
70 Zebidi, a.g.e., c. 1, s. 101.
71 39.Zümer, 23; 7.A'raf, 137.
* Yazı dili ve konuşma dilinin özelliklerine daha sonra değinilecektir.

madan önce O'nun okunan diğer kitaplardan farklı ve eşsiz bir kitap olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Normal kitapların aksine, Kur'an edebî bir sıraya göre tertip edilmiş belirli konular hakkında bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle Kur'an'a yabancı olan kişi, O'nunla ilk karşılaştığında bölümler ve kısımlara ayrılmamış veya farklı konuların farklı bir şekilde ele alınmamış ve hayatın farklı yönleriyle ilgili emirlerin düzenli bir şekilde verilmemiş olduğunu görünce şaşkınlığa düşer. Buna mukabil daha önce hiç karşılaşmadığı ve onun kitap anlayışına hiç uymayan bir şeyle karşılaşır. Kur'an'ın imanla, ahlakî direktiflerle ilgili bilgiler verdiğini, uyarılarda bulunduğunu, müjde verildiğini, tehditlerin olduğunu görür. Ancak, aynı konu farklı şekillerde tekrar edilir ve görünürde hiç ilgisi olmayan bir konu diğerini takip eder. Bazen hiç görünür bir sebep yok iken bir konu ortasında başka bir konu anlatılır. Konuşmacı, hitap ve hitabın yönü hiçbir kurala uymaksızın sürekli değişir. Hiçbir yerde bölüm ve konuları ayıran bir işaret yoktur. Tarihsel olaylar anlatılır; fakat anlatım tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefe ve metafizik sorunlar bu konulardaki ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınır. İnsandan, evrenden , tabiat bilimlerinden çok farklı bir dille bahsedilir. Aynı şekilde kültürel, sosyal ve ekonomik problemleri çözmede kendi metodunu izler; kanunları ve prensipleri sosyologlardan, hukukçulardan farklı bir şekilde ele alır. Ahlak, bu konuda yazılan bütün eserlerden farklı bir yolla öğretilir. Tüm bunlar sebebiyle okuyucu, Kur'an ayetleri arasında hiç ilgi ve bağlantı veya konularda süreklilik bulunmayan bir kitap olduğunu, anlaşılmaz bir şekilde çeşitli konuları ele aldığını veya kelimenin kabul edilen anlamıyla bir kitap olmadığı halde kitap şeklinde düzenlendiğini düşünmeye başlayabilir. Tüm bunlar Kur'an'ın eşsiz bir kitap kabul edilmediğinde ortaya çıkar.* Diğer kitapların aksine Kur'an, başlangıçta ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği

* Kur'an'ın eşsiz bir kitap olduğu kesindir. Ancak Mevdudi, yukarıda değindiğimiz sözlü kültür-yazılı kültür açısından konuya yaklaşsaydı, Kur'an'ın bu özelliğini sanırım i'caz açısından değerlendirmezdi.

amaçları liste halinde sunmaz. Açıklama, üslup ve usulü genelde okunan diğer kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzeni takip etmez."[72] Dolayısıyla Kur'an'ın kendine özgü bir kitap olduğunun, edebî üslup açısından diğer kitaplardan ayrıldığının bilinmesi gerekir. Bu nedenle yazı dili üslubuyla yazılmış metinler sistematik bir özellik göstermelerine karşın, ilahî bir mesaj olan Kur'an-ı Kerim sistematik bir özelliğe sahip değildir.

Konuya yazılı kültür-sözlü kültür açısından yaklaşmanın yanısıra "yazı dili" ve "konuşma dili" açısından da yaklaşılabilir. Kur'an'ın yazı dilinin özelliklerini mi yoksa konuşma dilinin özelliklerini mi içerisinde barındırdığının tesbit edilmesi vahyin daha iyi anlaşılması için gereklidir. O halde, yazı dilinin ve konuşma dilinin özelliklerini sıralayabiliriz.

Yazı dili (metin) anlatacağı şeyi başından sonuna kadar okuyucu için tasarlanan bir yazıyı gerektirir. Yazar, yazı dilinin sınırları ve imkanları çerçevesinde yüz yüze bulunmadığı okuyucuya yazı aracılığı ile hitap etmektedir. Bu nedenle yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalîdir.[73]

Konuşma dili (söz) ise, bir konuşan (mütekellim) bir de kendisine konuşulan (muhatap) ve bir konuşma ortamı gerektirir. Konuşan konuşurken belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar ve bu amaca bağlı olarak söylediği söz, sorma, bildirme, betimleme, buyurma vb. fiilî bir eyleme dönüşür. Sözün sahibinin amacı salt bilgi verme olabileceği gibi muhatabını sinirlendirme, sevindirme, teselli etme gibi bir takım faaliyetleri de olabilir.[74]

Metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini görmediği bir dil ortamıdır. Dolayısıyla metinde tekrar yapılmaz. Ama konuşma, metnin tam tersine mütekellime bu

---

[72] Ebu'l A'la Mevdudi . *Tefhimü'l Kur'an* (çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), İstanbul, 1996, c. 1, s. 13-14.

[73] Ong., a.g.e., s.122.

[74] J.R. Searle, "Söz Eylem Nedir?" (Çev. Oya Gedikli), *Dil Bilim Seçkisi* (editör Doğan Aksan), Ankara, 1982, s. 187.

imkanı tanır. Bu durumda mütekellim duruma göre sözünü tekrar edebilir ve başka türlü formüle edebilir.[75] Yazı dili daha ölçülü ve kurallıdır. Konuşma dili ise yazı diline oranla daha hızlı bir değişim ve gelişim içindedir. Bu değişmede kısa anlatım, çeşitli vurgulama biçimleri gibi ruhsal nedenlerin yanında söyleyişten ileri gelen etkenlerin payı da vardır.[76] Bir konuşmacının konuşma esnasında muhataplarına maksadını dile getirme biçimi ile bir makale veya roman yazarının maksadını dile getirme biçimi birbirinden farklı teknikler kullanmayı gerektirir. Bir makale veya roman yazarı metnini düzgün cümlelerle, noktalama işaretlerine dikkat ederek belli bir plan dahilinde ve bir bütünlük arzedecek şekilde yazıya aktarır. Oysa konuşmacı konuşma esnasında konudan konuya atlayabilir ve tekrar yapabilir. Zira insan düşüncesinin sürekliliğe ihtiyacı vardır. Yani belli bir konunun insan zihninin dışında seyreden bir süreklilik çizgisi vardır. Okumakta olduğumuz metnin bağlamını dikkatsizlik sonucu kaçırır, karıştırır veya unutursak metnin başına dönüp konuyu tekrarlayabiliriz. Fakat konuşma esnasında söz ağızdan çıkarken yokluğa karışır ve geriye dönmek mümkün olmaz. Bu nedenle tekrarlar, dinleyicinin dikkatini çekmek ve unutulabileceği şeyleri hatırlatmak için gereklidir.[77]

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın, yazı dilinin özelliklerinden daha çok, konuşma dilinin özelliklerini yansıttığını söyleyebiliriz. Zira, Kur'an'ın 23 yıllık bir zaman zarfında inmesi, devamlı muhataplarıyla (mü'min, kafir, müşrik, hristiyan, yahudi) diyalog halinde olması ve onlara cevap vermesi, sorulan soruları yanıtlaması, içerisinde bol tekrarların yer alması gibi hususlar O'nun "kurgulanmış bir metin" olmasından ziyade bir "konuşma" ve bir "söz" olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle Kur'an, yazar ve okuyucudan oluşan yazı dilinin özelliklerini değil, mütekellim ve muha-

---

75 Özsoy, a.g.m., s. 264.

76 Aksan, a.g.e., s. 85.

77 Ong., a.g.e., s. 55-56.

taptan oluşan konuşma dilinin özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla ilk dönem muhataplar açısından "mütekellim-muhatap" merkezli gerçekleşen iletişimin yönü, dolaylı muhataplar açısından "yazar-okuyucu" merkezli bir iletişim şekline dönüşmüş ve bu durum bir çok problemi beraberinde getirmiştir.

Nitekim Mevdudi de Kur'an'ın yazı dilinden çok konuşma diline yakın olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir: "...Kur'an'ın başlangıçta bir risale şeklinde yayınlanmadığı herkesin malumudur. Kur'an İslam davetinin gelişim süreci içerisinde muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber'e hitabet parçaları şeklinde tedricen nazil olmuş, Hz. Peygamber de bunları muhataplarına okumuştur. Yazı dili ile konuşma dili arasında çok önemli bir fark vardır. Sözgelimi bir meseleyi yazarak izah edeceksek önce sorunu ortaya koyar, sonra onları izah etmeye geçeriz. Oysa hitabette zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan, muhaliflerin her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duyulmaz. Ancak konuşmacı, sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yazarken başka bir hususa değinilmek istenildiğinde sözün akışının bozulmaması için bu husus bir ara cümleyle ele alınır. Fakat konuşmacı ses tonunu kullanarak bir çok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez. Yine bir konu yazılarak ifade edilecekse, konunun geçtiği ortamı hiç değilse bir iki cümleyle ayrıca aktarmaya gerek duyulur. Oysa konuşma esnasında, ortam ile konuşma doğal olarak bağlantılıdır ve konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın konuşsa dahi, konuşmada bir kopukluk ortaya çıkmaz.

Konuşmacı mütekellim ve muhatap kalıplarını sürekli değiştirerek kullanabilir. Konuşma yeteneğine göre konuşmacı yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak karşısında hazır duran topluluğa bazen üçüncü şahıs, bazen ikinci şahıs, bazen tekil, bazen çoğul, bazen kendi adına, bazen ilahî bir kuvvet adına, bazen ilahî kuvvetin kendisinden naklen konuşabilir ve tüm bunlar bir konuşmanın en güzel yönleri

olarak takdir toplar. Fakat aynı üslup yazı yazılırken kullanılırsa bir irtibatsızlık, bir kopukluk meydana gelir. Bu nedenle bir konuşma yazıya döküldüğünde okuyucunun o yazıda bir kopukluk hissetmesi doğaldır.Okuyucunun, konuşmanın yapıldığı yerden ve konuşmanın zamanından uzak olduğu ölçüde bu kopukluğu daha çok hissedeceği ortadadır. Bu yüzden Arapça bildiği halde bir çok kimse, sırf Kur'an'ın üslubunu kavramadığı için, Kur'an üslubundaki irtibatsızlık ve kopukluktan şikayet etmektedir..."[78] Bu nedenle, Kur'an ifadelerine konuşma dilinin özellikleri açısından bakıldığında, kopukluk ve irtibatsızlık gibi görünen hususların doğal olduğu görülür.

Neticede ilahî mesajlar okuyucu için kaleme alınmış yazılı metinler değildir. İlahî mesajlar sözlü hitapların pasajlar halinde yazıya aktarılıp derlenmesinden oluşan vahiy muhtevalarıdır. Bu açıdan bakıldığında ilahî mesajlara metin denmesi yazıya aktarılmış olmalarından dolayı mümkün olsa da, terimin tam anlamıyla metin oldukları söylenemez. Bir zamanlar kayda geçirilmiş olmaları ve elimizde yazılı bir kitap olarak tutuyor olmamız onları tam anlamıyla metin saymamız için yeterli değildir.[79]

Yine sözlü kültürlerde bir ifadenin veya kelimenin farklı yerlerde farklı biçimde ifade edilmesi normal karşılanan bir durumdur ve bir çelişki değildir.[80] Anlatılmak istenen muhteva aynı olduğu sürece ... adeler kelimesi kelimesine söylenmeyebilir. O halde, Kur'an'da yer alan konuyla ilgili farklı ifade biçimleri bu eksende değerlendirilebilir.

Mesela, Kur'an'da insanın yaratılışı ilgili ayetlerde, insanın hammaddesi olarak su,[81] toprak,[82] çamur,[83] yapışkan

---

78 Mevdudi, a.g.e., c. 1, s. 9.

79 Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler açısından Kutsal metinlerin Anlaşılması" *Kur'an Sempozyumu II,(4-5 Kasım 1995)* Ankara, 1996, s.36.

80 Ong., a.g.e., s.35.

81 21.Enbiya, 30.

82 53.Necm. 32; 20.Taha, 55.

83 6.En'am, 2; 7.A'raf, 12; 41.Secde, 7; 38.Sad, 71, 76; 17.İsra, 61.

çamur (Tînin lâzib),[84] değişmiş cıvık balçık (hamein mesnûn),[85] çamur süzmesi (sülâletin min tîn),[86] ateşte pişmiş gibi kuru çamur (salsâlin ke'l fehhâr)[87] gibi birbirinden farklı lafızlara rastlanılmaktadır. Halbuki, dikkat edilirse bunlar aynı şeyin çeşitli şekillerde ifadesinden başka bir şey değildir.

Yine Hz. Musa'nın âsâsının yılana dönüşmesi mu'cizesi, Kur'an'da farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Nitekim âsânın yılana dönüşmesi bir yerde hayye حية ,[88] bir yerde sü'ban ثعبان ,[89] başka bir yerde de cann جان[90] olarak nitelenmiştir.[91]

Dolayısıyla çelişkili gibi görünen bu ifade biçimleri aynı muhtevanın farklı kelimelerle açıklanmasından başka bir şey değildir ve bu durum sözlü kültür insanına yabancı değildir. Nitekim, Kur'an'ın karşıt muhatapları tarafından Kur'an'a gölge düşürmek veya onda çelişkili ifadeler olduğunu isbat etmek için bu ifadelerin delil olarak öne sürüldüğüne dair bir rivayet söz konusu değildir.

Sonuç olarak Kur'an sözlü kültür ortamında yaşayan insanlara konuşma dilinin özelliklerine göre iletilmiş bir vahiy olup yazı dilinin özelliği olan giriş-gelişme ve sonuçtan oluşan ve konuları sistematik bir şekilde ele alan bir kitap değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın kendine özgü bir kitap olduğunun, edebî üslup açısından diğer kitaplardan ayrıldığının ve önceden şartlanılmış bir kitap anlayışıyla Kur'an'a yaklaşmanın yanlış olduğunun bilinmesi gerekir.

---

84 37.Saffat, 11.

85 15.Hicr, 26, 28, 33.

86 23.Mü'minun, 12.

87 55.Rahman, 14.

88 20.Taha, 20.

89 26.Şuara, 32.

90 28.Kasas, 31.

91 Hayye: Yılan için kullanılan genel bir isimdir.
Sü'ban: Büyük yılan demektir.
Cann: Küçük ve ince yılan demektir. (Razi, a.g.e., c. 13, s. 28).

B- Kur'an'ın Üslup Özelliği

Tefsir usulu kitaplarında üslubu'l Kur'an konusu genel olarak Kur'an'ın nazmına ve i'cazına yönelik olup bu konu, *"İnsanlar ve cinler bir araya gelseler bu Kur'an'ın bir benzerini yerine getiremezler...."*[92] ayeti çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bizim burada Kur'an üslubundan kastımız Kur'an nazmının mucizevî yönünü vurgulamak değil, Kur'an'ın insana, dünya ve ahiret alanlarıyla ilgili konuları aktarma ve anlatma biçimidir. Bu manada Kur'an'ın en önemli üslup özelliği -ileride daha geniş bir şekilde ele alınacağı üzere- dünya ve ahiretle ilgili bütün konuları Mutlak Varlık'la irtibatlandırarak aktarması ve mevzuları diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi hem sistematik hemde kavramsal bir düzlemde anlatmamasıdır.

Dinin muhatabı özel bir kabiliyette ve yapıda bir grup insan değil, akil ve baliğ olan her insandır. O halde genelde ilahî kitapların dilinin özelde ise Kur'an dilinin özellikle muhataplarının müşterek dili olması gerekir. Yani ilahî kitapların dilinin belirli bir birikime sahip olan her insan tarafından anlaşılacak seviyede olması gerekir. Bu bakımdan ilahî kitapların insanların genelinin dilini kullanması zorunludur.

İlahî kitapların en önemli özelliklerinden biri de gaybî konulardan bahsetme zorunda olmasıdır. Zira insanların gayba ait konulardan haberdar olmaları ancak ilahî kitaplar sayesinde gerçekleşmekte, Allah, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi kavramlar hakkındaki bilgilerimiz, ölümden sonra başka bir hayatın var olup olmadığına, yaptıklarımızdan hesaba çekilip çekilmeyeceğimize yönelik düşüncelerimiz, ancak ilahî kitapların verdiği bilgiler sayesinde olmaktadır. O halde ilahî kitaplar hem dünyevî hem de gaybî konuları içerisinde barındırmaktadır.

Nitekim Kur'an da dilini, üslubunu, vasıtalarını hitap ettiği toplumdan almış, dünyevî alana ait konuları (muhkem) toplumun en fasih dilini ve üslubunu kullanarak ifade

---

92 17. İsra, 88.

etmiştir. Gaybî hakikatlerin anlatımında da kaçınılmaz olarak "müteşabih bir dil" kullanmıştır.[93]

Muhkem h-k-m kökündendir ve tecrübelere dayanılarak sağlam, doğru, iyi ve hatasız yapılan bir iş, bir faaliyet anlamı taşımaktadır.[94] *Müteşabih* ise ş-b-h kökünden gelir ve iki şeyden birinin diğerine benzemesi olarak tanımlanır.[95] Mesela muhkem belirli veya kapalı olsun delili açık olan hususlardır.[96] Müteşabih ise, manasını anlamak için tedebbür ve teemmüle gerek duyulan hususlardır.[97] Dolayısıyla müteşabih dil açıklanmaya ve izaha gerek duyar. Bu tanımlardan yola çıkarak denilebilir ki, muhkem dil, nesnesini doğrudan açık bir şekilde anlatır ve dolayısıyla bu daha kolay anlaşılabilir bir anlatım yoludur. Müteşabih dil ise dolaylı bir anlatım üslubu kullandığı için, müteşabihten farklı anlamların çıkarılması mümkündür.[98]

Bu tanımların yanısıra şu tanımlar da muhkem ve müteşabih dilin konuları hakkında bize bilgi verir mahiyettedir. Müteşabih, kıyametin ne zaman kopacağı ve amellere ne kadar sevap veya günah verileceği gibi bilinmesi mümkün olmayan hususları açıklar. Muhkem helal ve haramlarla yani hukukla ve amellerle ilgilidir.[99] Nitekim İbn-i Abbas'a göre muhkem, kendileriyle amel edilen ve hükmü sabit olanlar (helal ve haram içeren konular), müteşabih ise, iman edilip kendisiyle amel edilmeyenlerdir.[100] Mücahid'e göre, helal ve haramı içerenler muhkem, geri kalanlar ise müteşabihtir.[101] Bu nedenle müteşabih, imanla, Allah'ın sıfatları ve ahiret

---

93 Hikmet Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri" *Kuran Sempozyumu II,(4-5 Kasım 1995)* Ankara, 1996, s. 93

94 İbn Manzur, a.g.e., c.12, s.141-143.

95 İbn Manzur, a.g.e., c.13, s.504.

96 İbn Manzur, a.g.e., c.12, s.141.

97 Ebu Ca'fer en-Nahhas, *İ'rabu'l Kur'an* (tah. Züheyr Gazi Zahid), yer adı yok.1985, c.1, s.309; İbn Manzur, a.g.e., c.13, s.505.

98 Mehmet Paçacı , "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları" *Kur'an Sempozyumu II, (4-5 Kasım 1995)*, Ankara, 1996, s. 122.

99 Taberi, a.g.e., c.3, s.172-173; İbn Mes'ud, Katade ve Dabhak'da bu görüştedir. (aynı yer)

100 Taberi, a.g.e., c.3, s.172-173.

101 Taberi, a.g.e., c.3, s.172-173.

ahvali ile ilgili ayetlerdir. Bu tanımlar muhkem ve müteşabih dilin konu edindiği alanlara atıfta bulunmaktadır. Buna göre müteşabihin konuları insanın bilemeyeceği alanlardır. O halde gayb alemi, ahiret hayatı, Allah'ın zatının mahiyeti ve sıfatlarıyla ilgili konular insan bilgisini aşan alanlardır.[102] Nitekim Razi de müteşabih için "İnsanın bilmekten aciz kaldığı herşeydir", demektedir.[103] Dolayısıyla Muhkem dil somut varlıkların anlatımında kullanılırken müteşabih dil soyut varlıkların anlatımında kullanılmaktadır, denilebilir.

Derveze, muhkem ve müteşabih dil için, bu açıklamaların dışında farklı bir yaklaşım sergilemektedir. O, İbn-i Abbas'ın muhkem ve müteşabih tanımından yola çıkarak Kur'an'ın içeriğini iki kategoriye ayırmıştır. Derveze'ye göre birinci kategoriye "temel prensipler", ikinci kategoriye ise "araçlar" diyebileceğimiz hususlar girer. Buna göre Kur'an mesajının özünü bu temel prensiplerin oluşturduğu kategori temsil etmektedir. Bunun kapsamı peygamberlik misyonunun ve Kur'an vahyinin ana hedefini oluşturan ilkeler, kurallar, yasalar ve hükümlerden oluşmaktadır. Allah'ın birliği, mutlak hükümranlığın ona ait olması; insanın iyiliğini, huzurunu, birey ve toplum olarak dayanışma içinde bir hayat sürmesini garanti eden ilkeler, emir ve yasaklar, ahlakî toplumsal, hukuksal ve ekonomik direktifler ve bunlara halel getirici şeylerin yasaklanması gibi hususlar bu kategoriye girer.

Bunların dışında yer alan Kur'an kıssaları, meleklerin ve cinlerin mahiyeti, ahiret sahnelerinin tasviri, tehditler, korkutmalar, teşvikler vb. konular, yukarıda sözü edilen temel prensipler ve hedefleri pekiştirici, destekleyici ve bunların gerçekleşmesini sağlayan araçlar niteliğindedir.[104] Dolayısıyla muhkem dil, temel prensipleri *ihtiva eden* konuları; müteşabih dil ise, temel prensipleri *destekleyen* konuları kapsamaktadır.

---

[102] Paçacı, a.g.m., s.123.

[103] Razi, a.g.e., c.6, s.145.

[104] İzzet Derveze, *Kur'an-ü'l Mecid* (çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1997, s. 134-135.

Kur'an'ın dil özelliklerinden bir diğeri de yapılan işlerin anlatılmasında "failin" zaman zaman Allah'a, zaman zaman bireye izafe edilmiş olmasıdır. Aşağıdaki ayetler bunu göstermektedir.

"Size gelen her iyilik Allah'tandır; başınıza gelen her kötülük de kendinizdendir..."[105]

"...Onlar iyi şeylere kavuştuklarında 'Bu Allah'tandır' derler. Ama başlarına bir kötülük gelince 'Bu senin yüzündendir' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır'..."[106]

"Ve (şunu bilin ki) onları siz öldürmediniz ve lakin onları Allah öldürdü. Attığın vakit de sen atmadın Allah attı..."[107]

"Ve insan için ancak çalıştığının karşılığı vardır."[108]

Allah Teala bazı olayları ve hadiseleri açıklarken bu olayları ve hadiseleri meydana getirenin kendisi olduğunu vurgularken, bazen de yapılan işlerden insanı sorumlu tuttuğu, bir başka ifade ile faili Allah olan işlerle, faili insan olan işler herhangi bir ayırıma tabi tutulmadan, bir işin bazen Allah'a, bazen de insana izafe edilerek anlatıldığı görülmektedir. Bu söylem biçimi Kur'an'a özgü olup bunun anlamı Celal Kırca'ya göre şöyledir;

"Şayet birey bir iş yaptığı veya bir eylemde bulunduğu zaman onun sorumluluğunu Yaratıcı'ya bağlıyorsa bu durumda Allah, o bireye işi kendisinin yaptığını ve bu sebeble de sorumluluktan kaçmaması gerektiğini vurgulamak için insan merkezli bir dil kullanıyor. Bunun tam aksine birey, herşeyi kendisinin yaptığını iddia ediyor ve Allah'ın küllî iradesini yok sayacak derecede cüz'î iradeyi yüceltiyorsa, bu durumda Allah o bireye işi kendisinin yaptığını vurgulayan bir dille hitap ederek Yaratıcı gücün unutulmamasını istiyor..."[109] Bu çok önemli bir tesbittir.

---

105 4.Nisa, 79.

106 4.Nisa, 78.

107 8.Enfal, 17.

108 53.Necm, 40.

109 Kırca, a.g.m., s. 43.

Zira Kur'an'ın bütününde bu söylem biçimi önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Kur'an'da kainatta varolan bütün olayların makro planda Allah'ın gözetimi ve hükümranlığı altında olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Bu sebeble "Allah" kavramı Kur'an'da merkezi bir yer tutar. Kur'an ifadelerinin sadece bir bölümünde değil, tüm olarak bütün ifadelerinde üstün bir mevkiye sahiptir. Halbuki, İslam öncesinde "Allah" kavramının Kur'an sistemindeki anlamıyla üstün bir yeri yoktur. Kur'an sisteminde ise, hiçbir alan yoktur ki doğrudan doğruya Allah fikriyle temas etmesin veya o fikirle yönetilmesin. İslam'dan önceki devirde "Allah" kavramı sadece bir tek özel semantik alanı kapsamaktadır ki o da Allah'ın yaratıcı vasfıdır. Bir başka deyişle, Kur'an'ın dünya görüşünde Allah kavramı üzerinde kurulan ve onun etrafında sıralanan bir kavram insicamı vardır ki Cahiliyye sisteminde böyle bir durum bulunmaz. Yani Kur'an üslubunda bütün anahtar terimler, Allah kavramının nüfuzu altıntadır. Hiçbir şey onun etkisinden kurtulamaz. Yalnız din ve insanla ilgili kavramlar değil, bütün ahlakî kavramlar hatta evlenme, boşanma, miras, ticareti ilgilendiren konular, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamıyla dünya hayatıyla ilgili şeyler Allah düşüncesi ile yakından alakalıdır.[110]

Mesela, Kur'an'a göre fizik alemde bir nizam ve düzen vardır.[111] Kur'an'da nizam fikri Yaratıcı'nın birliğine bağlanmıştır. Bu düzen, yaratmayla birlikte herşeye hareket kanunlarının ve potansiyellerinin verilmesiyle kurulmuş,[112] makro alemden[113] mikro aleme[114], canlı alemden[115] cansız aleme[116] kadar evrendeki her yaratılmış varlığa o varlıklarla ilgili kanunlar yaratılışta konmuştur.[117] Ancak bu kanunlar

110 Izutsu, a.g.e., s.52-53.

111 67.Mülk. 3-4; 36.Yasin. 38-40; 27.Neml. 38.

112 87.A'la. 1-3.

113 36.Yasin. 38-40.

114 77.Murselat. 20-23.

115 16.Nahl. 68.

116 78.Nebe. 7. 10. 11.

117 Ömer Özsoy. *Sünnetullah*. Ankara. 1994. s. 78.

Kur'an açısından mutlak anlamda bir nedensellik veya Allah'ın kainatı yarattıktan sonra kendi akışına bıraktığı anlamını vermez. Kur'an bir yandan alemde bir nizamın varlığından söz ederken, öte yandan bunun mutlak bir determinizm olmadığını hatırlatır. Kainattaki bütün olaylar muayyen kanunlara göre işlemektedir. Ancak bu işleyişinde asla Allah'tan bağımsız değildir. O dilediği takdirde mevcut düzeni bozmaya da güç yetirir.[118] Bu anlamda İslam'ın Allah tasavvuru Hristiyanlık dünyasında olduğu gibi "muattal bir Tanrı" tasavvuru değil, müdahale eden, denetleyen bir Allah tasavvurudur. Zira Allah, her an hayydır, kayyumdur. O evrenin düzenini kurmuş ve bu düzen devam etmektedir (Sünnetullah). Bununla birlikte düzen işliyor diye kenara çekilip de istirahat etmemektedir. O her an evrende ve kulunun yanındadır. Kendine ait işleri yürütürken, kulunun sorumluluğunu bıraktığı işleri de murakebe etmektedir (Mirsad) [119]

Ancak Kur'an'ın bu müdahaleci tavrının nedeni, insanlığın nedenselliğe olan güvenini sarsmak olamaz. Çünkü insanın dünya hayatını devam ettirebilmesi için güvenini kazanmış bir nedenselliğe ihtiyacı vardır. O halde evrendeki nedenselliğin mutlak olmadığını beyan etmenin başka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep, yukarıda farklı bir şekilde ifade edildiği gibi esasen hikmet sahibi bir müdebbiri (yaratıcıyı) göstermesi gereken nedenselliğin, Allah'ın varlığını ve hakimiyetini örter duruma gelebilmesidir.[120]

Nitekim peygamberlerin gösterdikleri mu'cizelerin, olayların sebeb sonuç ilişkisine göre oluştuğunu ifade eden mutlak pozitivist anlayış çerçevesi içinde reddedilmesi, Allah'ın ontolojik hakimiyetine gölge düşürmektedir. İşte Kur'an'ı Kerim bu olağanüstü olaylarla, muhataplarına tabiatta varolan kanunların zorunsuzluğunu dolaylı olarak vurgulamak istemiştir. Fakat tabiattaki kanunların zorunsuzluğu Boutroux'un deyimiyle tabiatta varolan bir olayın istikrarsız,

---

118 25.Furkan, 45-46. 11.Hud, 82-83, 94-95.

119 Kırca, a.g.m., s.49.

120 Özsoy, a.g.e., s.78.

başıboş, sebepsiz, kendisinden önceyle bağlantısı, kendisinden sonrakiyle de ilgisi olmayan bir tarzda cereyan etmesi manasında değildir.[121] Dolayısıyla Allah Teala tabiattaki olaylara kendi iradesiyle müdahale etme gücüne ve yetkisine sahip olsa bile bu durum, olayların, sebeb-sonuç ilişkisi dışında cereyan ettiğini göstermez. Zira bütün bu olaylar sünnetullah denilen Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde cereyan etmektedir.

Nitekim Kur'an'da tabiattaki olaylar anlatılırken, bunların nedenselliğe işaret etmekten daha çok, bu olayların meydana gelişinin Allah tarafından gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Mesela, Kur'an hiçbir zaman yağmurun oluşması ile ilgili bilimsel bir açıklama yahut bilime aykırı bir açıklama getirmemektedir. Ama O'nun için yağmur sadece, buharlaşan suyun hava tabakasına çarpıp geri dönmesinden oluşan kuru bir fizikî olay değildir. O yeryüzünün ve yeryüzündekilerin ona olan sonsuz ihtiyaçları düşünüldüğünde yağmurun oluşmasına imkan verecek bir düzen kuran Allah'ın bütün yeryüzü halkına rahmetinin bir hediyesidir. [122] Kur'an işin bu yönüyle ilgilenmekte ve adeta fizikî olayları bile ahlakî değer alanına çekip onlara anlam kazandırmak istemektedir.[123] Zira Kur'an'ın amacı nedenselliği tamamen ortadan kaldırmak değildir. Şayet Kur'an nedenselliği yok sayacak olsaydı, yağmuru çok alan bölgelerin yağmuru az alan bölgelere göre Allah katında daha öncelikli bir makama sahip oldukları söylenebilirdi. Böyle bir şey söylenemeyeceğine göre yağmur, insanlar için Allah'ın rahmeti olmakla birlikte, onun meydana gelebilmesi için belirli nedenlerin (iklim şartları, yeryüzü şekilleri vb.) oluşması gerekir. Bu nedenle Kur'an dilinde metafizik anlamda, olayların ahlakî değerleri ile nedensellikleri iç içedir. Mesela, "*Allah insanı*

---

121 Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (çev. Ziya Ülken) İstanbul, 1998, s.XII (Süleyman Hayri Bolayla yapılan konuşmadan)

122 Muhammed Bagır es Sadr , *Kur'an Okulu*, (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, tsz, s.71.

123 Özsoy, a.g.e., s.143.

pıhtılaşmış kandan yarattı."[124] Ayetinin Yaratana bağlılık, minnet ve şükran duygusu içinde bulunma vs. ile ilgili olduğu yani ahlakî bir özellik taşıdığı açıktır. Fakat geniş kapsamlı bir muhtevaya sahip olan ayetin söylediği bundan ibaret değildir. Ayet aynı zamanda bilgi veren, dolayısıyla kognitif bir muhtevaya sahip olan bir ifade olarak da görülmeli ve değerlendirilmelidir. Dolayısıyla dinin gayesi sadece ahlakî görevin yerine getirilmesini teşvikten ibaret değildir.[125] Ahlakî görevlerin yanısıra olayların bilgisel değeri de dolaylı olarak vurgulanmaktadır. Nitekim Kur'an muhatapları fizikî alanla ilgili Kur'an ifadelerinin tahlilinde belirli bir noktaya kadar başarı göstermişlerdir. Yani Kur'an ifadelerinin tabiat olaylarının oluşumundaki nedenselliği ortadan kaldırmadığını, buna karşılık olayların Allah'a izafe edilerek anlatıldığının bilinmesi yönünde hissedilir bir ilerleme kaydetmişlerdir.

Ancak fizikî alanla ilgili ayetlerin tahlilinde gösterilen bu başarı sosyal alanla ilgili ifadelerin tahlilinde her zaman aynı ölçüde sergilenmemiştir.[126] Mesela, Kur'an'ın yağmuru *"Allah'ın rahmeti"*[127] olarak isimlendirmesi ve yağmurun Allah tarafından indirildiğini ifade etmesi, belki yağmurun oluşumu ile ilgili Tanrı-biçimsel bir anlayışa yol açmamıştır ama, mesela ekonomik gücün *Allah'ın nimeti* veya *Allah'ın fazlı*[128] olarak isimlendirilmesi adeta insanın rolünü küçümseyen bir bakış açısıyla yorumlanabilmiştir.[129] Dolayısıyla ekonomik gücün artırılmasında rolü olan nedensel faktörler göz ardı edilmiş, insanlar kader anlayışlarının da etkisiyle tembelleşme yönüne gitmişlerdir.

Kur'an'ın insanın ekonomik güce sahip olmasını "Allah'ın nimeti" olarak takdim etmesi, ekonomik açıdan zenginleşen insanın Allah'ı unutmaması sebebiyledir. Mese-

---

124 96. Alak, 2.

125 Mehmet S. Aydın . *Din Felsefesi*, İzmir. 1999, s.129.

126 Özsoy, a.g.e., s.143.

127 17.İsra, 83.

128 24.Nur, 32, 38.

129 Özsoy, a.g.e., s.143.

la, zenginliğiyle ünlü olan Karun'un yaptığı şey bunun tersidir. O, Allah'ı unutarak elde ettiği mal varlıklarını kendi kabiliyet ve yeteneklerine has kılarak, bunların aynı zamanda Allah'ın bir fazlı ve ihsanı olduğunu gözardı etmiş ve nedensel faktörlerin arkasına sığınarak kendi nefsini ön plana çıkarmış ve sonuçta bu tavrı nedeniyle eleştiri almıştır.[130] Bu nokta çok önemlidir. Nitekim Karun, zengin olmak için belirli nedensel faktörleri yerine getirdiği için eleştiri almamıştır. Zira böyle bir eleştiri Kur'an'ın amaçlarına ve hedeflerine aykırıdır. Eleştirilen nokta, nedensel faktörleri yerine getirdikten sonra belli bir başarı elde eden insanın kendi zatını ön plana çıkarmasıdır. Dolayısıyla Kur'an muhatabının yapması gereken şey, nedensel faktörleri yerine getirmekle beraber Allah'ı hatırlamayı ve O'na şükretmeyi unutmamaktır.

Kur'an'daki bir kısım ayetlere göre toplumların varlık sahnesinde bulunmalarında da durum aynıdır. Buna göre toplumları varlık sahnesine çıkaran, farklı evrelerden geçiren, ilerleten, gerileten ve nihayet yok eden Allah'tır. Nitekim aşağıdaki ayetler buna işaret etmektedir.

"Ey iman edenler, sizden herhangi bir kavim dininden dönerse Allah onun yerine öyle bir kavim getirecek ki Allah onları sever, onlar Allah'ı sever..." [131]

"Ve gerçek şu ki, biz sizden önceki milletleri, onlara peygamberleri açık delillerle (beyyinat) geldikleri halde, zulmettikleri ve imana gelmedikleri için helak ettik. İşte biz mücrim kavimleri böyle cezalandırırız."

Sonra sizi yeryüzünde onların arkasında halifeler yaptık ki nasıl davranacağınıza bakıp değerlendirelim." [132]

"Her ümmet için bir ecel (süre) vardır. Ecelleri geldiği vakit artık bir saat (an) geri de kalamazlar, ileri de gidemezler." [133]

---

130 28.Kasas. 78.

131 5.Maide. 54.

132 10.Yunus. 13-14.

133 10.Yunus. 49; 23.Mü'minun. 43.

Bu ayetlerde geçen ifade tarzları toplumların varlık alanlarının Allah tarafından belirlendiğine işaret eden bir yapı arzetmektedir. Ancak yukarıda değindiğimiz gibi fizikî ve sosyal olayların anlatımında nasıl Allah merkezli bir anlatım tarzı kullanılmış ve olayların nedensel faktörlerine açık bir şekilde değinilmemiş ise, toplumların doğuşu, gelişmesi ve hayatlarının sona ermesi konusunda da aynı anlatım tarzı kullanılmıştır.

Halbuki toplumların varlık sahnesine çıkmalarının ilerlemelerinin, gerilemelerinin veya yokoluşlarının mutlaka nedensel faktörleri vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de toplumların varoluş yasaları yine Allah merkezli bir üslup içerisinde açık bir şekilde beyan edilmiştir:

"...Bir toplum (kavim) kendisini değiştirmediği müddetçe Allah onları değiştirmez..." [134]

Bu ayetteki değişme insanların iradesine ve fiiline dayandırılmıştır. Bu değişim, toplum kendisini değiştirmediği müddetçe kesinlikle meydana gelmez.[135] Şayet bir toplum hayatiyetini devam ettirecek nedensel faktörlere ve tarihî yasalara itibar etmiyor; ahlakî, hukukî, ekonomik ve kültürel vb. alanlarda sağlam temeller üzerinde oturmuyorsa o toplumun gerilemesi veya çöküşü kaçınılmazdır. Buna karşılık bir toplum ilerleme yasalarının gereklerini yerine getirerek ahlakî, hukukî, ekonomik ve kültürel alanlarda başarıya ulaşmak için gerekli çabayı gösteriyorsa o toplumun refaha ulaşması da kesindir. Kur'an'da helak edildiği bildirilen geçmiş toplumların ortak özellikleri; kendilerine açık belgelerle gelen peygamberlerini yalanlamaları, onların uyarılarına aldırış etmemeleri ve kendilerini içinde bulundukları olumsuz durumdan kurtarmak isteyen peygamberlerine karşı mücadeleye girişmeleridir. Ancak peygamberlerine olumlu karşılık vermeyen toplumlar, ilk anda yokedilmemektedir. Peygamberler, toplumlarından son ana kadar ümitlerini kesmemişler, ısrarla

---

134 13.Ra'd. 11.

135 Sadr, a.g.e., s. 96. 100. 125.

onları doğru yola getirmenin yollarını aramışlardır.[136] Yine Kur'an'a göre toplumların yıkılış sebebleri, onların inançsız olmaları,[137] Allah'ın ayetlerini yalanlamaları[138] günah ve suç işlemede aşırıya gitmeleri,[139] şımarıklıkları,[140] fesat ve bozgunculukları[141] hilekar ve düzenbaz[142] olmalarıdır.[143] Dolayısıyla toplumların ilerlemesi ve gerilemesi o toplum içerisinde yaşayan insanların tavırlarına bağlıdır ve bu anlamda ilerleme ve gerileme sebeb-sonuç ilişkisine göre belirlenmektedir. Sünnetullah denilen hadise de budur. Yoksa Allah Teala'nın herhangi bir toplumu nedensiz bir şekilde yok etmeyi istemesi Kur'an açısından söz konusu değildir.[144]

"Rabbın halkı düzeltici (muslih) olduğu halde, toplumları haksız yere yok edecek değildir."[145]

O halde, toplumların ilerlemesi, gerilemesi ve varlık sahnesinden silinmesi ile ilgili ifadelerin fizikî ve sosyal alanlarda olduğu gibi Allah merkezli ifadeler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yine fiziki ve sosyal alanlarda olduğu gibi burada da ahlakî değer ile nedensellik iç içedir. Yani bir yağmurun yağması veya bir insanın maddi anlamda zengin olması sebeb-sonuç ilişkilerini ortadan kaldırmadan aynı zamanda Allah'ın rahmeti ve nimeti olarak değerlendiriliyorsa; toplumların da refah içinde yaşadıkları sürece -her ne kadar nedensel faktörleri yerine getirseler de- bunun kendilerine Allah tarafından verilmiş olan bir ihsan ve iyilik olduğunun bilincinde olmaları, bu başarıda kendi toplumsal varlıklarını Allah'ın varlığını ve hükümranlığını örtecek şekilde

136 Erdoğan Pazarbaşı. *Kur'an ve Medeniyet, Doğuşu-Gelişimi-Çöküşü*, İstanbul, 1996, s. 272.
137 21. Enbiya. 6.
138 3.Al-i İmran. 137.
139 6.En'am. 6.
140 28.Kasas. 58.
141 7.A'raf. 103.
142 27.Neml. 50-52.
143 Pazarbaşı. a.g.e., s. 297-332.
144 Özsoy. a.g.e., s.173.
145 11.Hud. 117.

ön plana çıkarmamaları ve bu ihsan ve iyiliğe karşılık Allah'a ubudiyet görevlerini yerine getirmeleri gerekir.

Kur'an dilinin özelliklerinden bir diğeri de hidayet ve dalaletle ilgili ayetlerin üslup tarzıdır. Diğer alanlarda olduğu gibi hidayet ve dalalet konusunda da Allah merkezli bir anlatım şekli kullanılmış ve hidayete ermek ve dalalete saplanmak hususunda neredeyse insan iradesinin yok sayıldığı izlenimi uyandıracak bir yapı tercih edilmiştir. Nitekim aşağıdaki ayetler buna işaret etmektedir.

"Allah dilediğini saptırır (dalalet), dilediğini de doğru yola iletir." [146]

"... Ve Allah kimi saptırırsa onu hidayete erdirecek yoktur." [147]

"...Allah kimi saptırırsa onu hidayete erdirecek yoktur; her kimi de hidayete erdirirse onu saptıracak yoktur." [148]

Bu ayetlere literal (lafzî) açıdan bakıldığı zaman hidayet ve dalaletin Allah tarafından verildiği, insanın ise hidayet ve dalalet konusunda herhangi bir katkısının olmadığı anlaşılmaktadır. İnsanın sorumluluğunun olmaması ise Kur'an'ın ruhuna ve gönderiliş amacına uygun değildir. Zira peygamberlerin ve ilahî kitapların gönderiliş amacı, insana sorumluluğunu hatırlatmak ve hidayet ve dalalet konusunda tercih yapmasını istemektir. Bu nedenle insan hidayete ve dalalete sapma konusunda özgürdür. Sonucuna katlanmak üzere isterse hidayeti, isterse dalaleti seçebilir.[149]

O halde yukarıda geçen ayetleri insanın sorumluluğunu da gözardı etmeden, *"Allah hidayete ermek isteyeni hidayete erdirir; dalalete sürüklenmek isteyeni de saptırır"* şeklinde anlamak, Kur'an'ın vermek istediği mesaja daha

---

146 6.En'am, 39; 2.Bakara, 272.

147 13.Ra'd, 33.

148 39.Zümer, 36-37.

149 91.Şems, 9-10.

uygundur.[150] Nitekim bu anlama biçimi aşağıda verilen ayetlerle bir bütünlük arzetmektedir.

" Ve Hak Rabbinizden (gelmiştir). Artık dileyen iman etsin, dileyen küfr..." [151]

"Muhakkak biz (insana) yolu-yöntemi (ne yapması gerektiğini) gösterdik. Artık ister şükredici olsun, ister nankör (kafir)." [152]

"İşte bu (Kur'an) bir öğüt ve uyarıdır; öyleyse dileyen Rabbine ulaştıran yola koyulsun." [153]

Yahut "Allah bana hidayet etseydi; elbet ben muttakilerden olurdum'; yahut azabı gördüğü vakit 'Keşke benim için bir kez daha (dünyaya dönüş) olsaydı da iyilik yapanlardan olurdum' demesin. (O zaman Allah şu cevabı verecektir) 'Hayır, (artık dönüş yok). Ayetlerim sana geldiği halde sen onları yalanladın, büyüklük tasladın ve kafirlerden oldun." [154]

Görüldüğü gibi bu ayetler de, hidayet ve dalalet konusunda Allah'ı merkeze alan ifadelerin aksine insanın sorumluluğunu merkeze alan bir yapıda zikredilmiş iman ve küfr konusunda tercihin insana ait olduğu belirtilmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Kur'an, insana kendisini, içinde bulunduğu fizikî, manevî ve gaybî gerçeklik konusunda nasıl davranması, neleri yapması ve nelerden uzak durması gerektiğini söyler. Bunların hepsinin adı Kur'an lisanında hidayettir. Bu hidayet ise, muhatabın kendisini hitaba mazhar olarak kabul etmesiyle meydana gelir.[155] İnsanın iradesi ve tercihi önemlidir. Dolayısıyla insanın hidayet ve dalaletinin Allah'a izafe edilerek beyan edilmesi, makro plan-

---

150 İsmail Kazdal, *Kur'an'la Birlikte Düşünmek*, İstanbul, 1995, s. 125.

151 18.Kehf, 29.

152 76.İnsan, 3.

153 73.Müzemmil, 19.

154 39.Zümer, 55-59.

155 Tahsin Görgün, "Dil, Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime" *Kur'an Sempozyumu III*, Ankara, s. 147.

da bütün bunların Allah'ın gözetimi altında O'nun onayı ile* olduğunun belirtilmesi içindir.

Nitekim Kur'an'da, Allah merkezli ifade biçiminin yanında, insan merkezli bir dilin kullanıldığını, yaratan hidayet eden, acıyan, cezalandıran Allah'la birlikte sorumlu olan, ihtida eden, salih amel işleyen bir insanın da bulunduğunu görmekteyiz.[156]

Bu nedenle hidayet ve dalalet konusundaki ifadeler bir bütün olarak değerlendirildiğinde vurgulanmak istenen şey, cüz'î irade'ye (insana), Küllî irade'nin (Allah'ın) hakimiyet ve hükümranlığını unutturmadan, sorumluluk ve görevlerini bildirmek ve hatırlatmaktır ve bu anlatım tarzı Kur'an dili'nin bir özelliğidir.

O halde nasıl bir bilim dili, yahut hukuk dili varsa din dili de vardır. Nitekim Kur'an'da insan hayatının bütünlüğü içindeki yeri ve konumuna göre tarih, fıkıh, kelam, sağlık, iktisat, sosyoloji vb. bir çok bilim dalına ait -az veya çok- bir bilgi Kur'an'da yer almaktadır. Fakat bu bilgiler, bu bilim dallarına ait insanlar tarafından sonradan üretilen kavramlar ve terimler ile değil, Kur'an'ın kendine has üslubuyla sunulmaktadır. Yani kainatta var olan bütün olaylar, insan hayatını ilgilendiren konular, canlı-cansız varlıklara ait hususlar din merkezli ve Yüce Allah'ın varlığını hissettirecek ve onu hatırlatacak bir üslupta sunulmaktadır.

Şimdi de farklı konularla ilgili ifade farklılıklarını Celal Kırca'nın yaptığı ayırıma göre göstermeye çalışalım.[157]

Örnek -1

Din Dili : "İnkar edenler gökler ve yer birbirlerine yapışmış bir halde iken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi?" [158]

* Kur'an'da yer alan "hatm ve tab" kelimelerinin kullanımı bu anlamdadır. (bkz. 45.Casiye, 23; 4.Nisa, 155) İnsan, hidayeti ve dalaleti tercih ediyor, Allah Teala da bu tercihi onaylıyor.

[156] Kırca, a.g.m., s.47.

[157] Kırca, a.g.m., s.40-41.

[158] 21. Enbiya, 30.

Bu ayet-i Kerim'e bize, göklerle yerin bitişik olduğunu sonra bir emr-i ilahî ile birbirlerinden ayrıldığını ve böylece gökler ile yerin ayrı varlık alanları olarak oluştuğunu haber veriyor. Nitekim günümüz ilmî araştırmaları da bunun böyle olduğunu ifade etmektedir. Aynı konuyu bilimsel dil ile ifade edelim.

Bilim Dili : "Varlık (güneş sistemi ve ondan başka bilinen ve bilinmeyen sistemler) gaz kütlesi halinde tek şey idi. Sonra birbirinden ayrılarak bir çok gezegenler meydana geldi. İşte güneş sistemi bu ayrılmanın neticesidir. [159]

Örnek-2

Din Dili : "...Göğü kudretimizle biz kurduk, şüphesiz biz onu genişletiyoruz." [160]

Bilim Dili : "Sayılmayacak kadar bir çok yıldız, kümeler halinde bir araya gelerek "galaksi" adı verilen grublar meydana gelir. Galaksiler bir merkezden uzaklaştıkça daha hızlı hareket ederler. Işık hızıyla uzaklaştıkları için bunları görmemize imkan yoktur. Samanyolu dışındaki galaksiler sürekli olarak patlayarak dünyadan uzaklaşmaktadır. Demek ki yıldızlar her an yerlerini değiştirmekte ve bu alem devamlı genişlemektedir."[161]

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi *Kur'an dili'nin* konuları anlatması ve aktarması ile bilimsel dilin konuları açıklaması, tamamen birbirinden farklı tarz ve üslup içerisinde gerçekleşmektedir. Nitekim Kur'an diliyle ifade edilen konularda bir yaratıcı varlığı hissettiren ve Allah kavramını merkeze alan bir üslup kullanılmış iken, bilimsel dilde yaratıcı varlığa işaret etmeyen seküler bir dil kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın dil yapısının ve niteliğinin bilinmesi Kur'an mesajının anlaşılmasında önemli bir etkendir.

---

159 Kırca, a.g.m., s.41.

160 51.Zariyat, 47.

161 Joseph Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, (Çev. Murat Alev), Ankara, 1997, s. 33.

Kur'an üslubunun özelliklerinden bir diğeri de, tarihî olayları (kıssalar) anlatmada kullandığı ifade biçimidir. Kur'an'ın kıssaları anlatım biçimini kavramadan, bir tarihçi bakış açısıyla olaylara yaklaşmak muhatabı yanlış anlamalara sevkedebilir.

Kur'an'ın hitabı tüm insanlara olduğu için bu hitabın insanlar için en pratik en kolay yollarla kavratılması ve anlatılması gerekmektedir. Nitekim kıssalarla anlatma metodu Kur'an'ın bu kavratma ve anlatma metodunun en önemli unsurlarındandır. Zira yaşanmış, tecrübe edilmiş ve ibret vesikası haline gelmiş olayların canlı bir şekilde insan zihninde canlandırılması ve hikaye edilerek aktarılması, insanın etkilenmesi ve anlatılanlardan ders çıkarması açısından, soyut anlatım tarzlarına göre daha etkileyicidir. Nitekim her toplum geçmişte yaşayan insanların nasıl bir hayat yaşadıklarını, ne gibi zorluklar ve sıkıntılar çektiklerini, hayata bakış açılarını, inançlarını, kültürel hayatlarını tabiatlarında varolan bir etkiyle hem merak eder, hem de kendi yaşamlarını belirlemede önemli ipuçları elde etmek ister. Bu nedenle her toplum geçmişe ait olaylardan ve hadiselerden etkilenir. Bu toplum, sözlü kültürün egemen olduğu bir toplum ise etkilenme daha da fazla olacaktır. Bu nedenle Kur'an vermek istediği mesajı kıssalar vasıtasıyla da insanlara aktarmaya çalışmıştır. Nitekim tarih bilgisi aynı zamanda insanın kendisini bilmesi ve tanımasıdır.[162] Bu kıssalar insanlara nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı öneriler sunar. Bu önerilerin değerlendirilip değerlendirilmemesi ise insana düşer.

O halde kıssaları, dinin vermek istediği mesajı iletmenin güçlü bir dolaylı şekli olarak görebiliriz. Bu kıssalarda, insanın kendi tecrübesinin farklı bir yorumu bulunduğu kadar, onun bağlılık duygusunu geliştiren, belli bir hayat tarzını yansıtan unsurlar da vardır. Dolayısıyla bu kıssaların gerçeğe tekabül etmeleri söz konusudur. Zira salt

---

[162] R.G., Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler* (Çev. Erol Özvar), İstanbul, 2000, s. 14.

düşünceye dayanan hayalî hikayelerin insanın hayatını belirlediğini söylememiz mümkün değildir.[163] Ancak Peygamber kıssalarının dışında darb-ı mesel diye nitelendirilen anlatımlar da vardır ki bu anlatımları edebî değer açısından ele alan Halefullah, bunların her zaman gerçeğe tekabül etmeyebileceğini belirtmiştir.[164]

Kıssalarda doğru olan hikayenin bizzat ayrıntıları değil, vermek istediği derin anlamlardır.[165] Dolayısıyla Kur'an'a yaklaşan insan, bizzat amaç edilmeyen kıssaların içerdikleri olayların ayrıntısına ve mahiyetlerine dalmaz ve bu anlatılan olayların ma'rufu emretme, yol gösterme, öğüt verme ve ibret alma çerçevesinin dışında değerlendirmez. Her şeyden önce, geçmiş toplumların yaşadıkları olaylarla ilgili haberler ve kıssalar, genel olarak Kur'an'a muhatap olan toplumun o güne kadar duymadığı, hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyler değildi. Bunları ya duymuşlar ya bir takım tarihî kalıntıları gözlemlemişler, yahut başka topluluklardan iktibas etmişlerdi.[166] Bu nedenle Kur'an, muhataplarının düşünce ve duygu dünyasını etkilemek için onların hayatında mitolojik olarak yer alan olayları -kelime ve kavramlara yüklediği *yeni anlamlarda* olduğu gibi- kendi Kur'an'î düşünce sistemi içerisinde eriterek ve olayların mitolojik yönden çok ibret yönüne dikkat çekerek hadiseleri anlatmıştır.

Bu sebeble Kur'an'da geçmiş peygamberler ve ümmetlerle ilgili anlatılan kıssalardan hedef, onları tarihî birer vakıa özelliğinde anlatmak değildir. Ancak hedef, insanların ibret ve ders almalarıdır. Nitekim Kur'an'ın naklettiği kıssaların gayesi iki ana maddede özetlenebilir.

a) Hz. Peygamber'i teselli etmek ve onun irade ve azmini korumak.

---

163 Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, 1995, s.128.

164 Said Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul, tsz, s. 50.

165 Koç, a.g.e., s.129.

166 Derveze, a.g.e. s. 140.

b) İnsanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak.[167]

Bu nedenle kıssalar, bu amaç ve hedefler doğrultusunda anlatıldığı için, olaylar tarih disiplini çerçevesinde ele alınmamıştır. Gerçekten de tarihî olayların özellikleri gözetilerek Kur'an kıssaları incelendiğinde, bu kıssaların tarihî olayların vazgeçilmez unsurlarından mahrum oldukları görülür. Bilindiği gibi tarihî olayların seyrinde,

a) Zaman,

b) Mekan,

c) Şahıslar,

d) Kronoloji,

e) Olayların bütünlüğü önem arzetmektedir.

Bu unsurları Kur'an-ı Kerim'e uyguladığımız zaman görülecektir ki,

a) Kur'an'ın hiçbir kıssasında tarih verme anlamında zaman verilmemiştir.

b) Kur'an'da öyle kıssalar vardır ki ne zaman, ne mekan, ne de şahıs isimleri yer almaz. Örnek olarak şu ayetleri verebiliriz.

"Onlara o şehir halkını örnek ver. Hani, elçiler gelmişti oraya. Biz onlara iki kişi göndermiştik. (Şehir halkı) onları yalanlamışlardı. Bunun üzerine (onlara) üçüncü bir kişiyle destek vermiştik. Şöyle demişlerdi: 'Biz size gönderilen elçileriz.' Şehir halkı (onlara) şöyle cevap verdiler: 'Siz bizim gibi birer insandan başka bir şey değilsiniz. Rahman hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söylüyorsunuz..." [168]

"...Ya da altı üstüne gelmiş ıssız duran bir şehre uğrayan gibisini görmedin mi? Demişti ki: 'Allah burasını ölümden sonra nasıl diriltecekmiş?' Bunun üzerine Allah, onu yüzyıl ölü bıraktı, sonra onu diriltti ve ona dedi ki: 'Ne kadar kaldın?' O: 'Bir gün veya bir günden az kaldım' dedi. Allah

---

[167] Şimşek, a.g.e., s.71.

[168] 36.Yasin. 13-15.

ona: 'Hayır yüzyıl kaldın, böyleyken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış; eşeğine de bir bak; bunu yapmamız seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir..."[169]

Görüldüğü gibi anlatılan bu kıssalarda zaman, mekan ve şahısların kimliği gibi unsurlar bulunmamaktadır.

c) Kur'an- Kerim'de Yusuf kıssası istisna edilirse, hiçbir kıssa bütün olarak verilmemiş, aksine hepsi parçalar halinde aktarılmıştır.

d) Kur'an kıssalarında olayların meydana geliş sırası (kronoloji) her zaman dikkate alınmamıştır.

Mesela, nüzul sırasına göre Hicr suresinden önce inen Hud suresinde şehir halkı, elçilerle konuşmadan önce Hz. Lut'a geldiği halde; Hicr suresinde şehir halkının Hz. Lut'a gelmesi, Hz. Lut'un elçilerle konuşmasından sonra olmuştur.

"...Elçilerimiz Lut'a gelince onlar yüzünden kaygılandı, göğsü daraldı, 'Bu çetin bir gündür' dedi. Kavmi de koşarak ona geldiler. Onlar daha önceden kötü işler yapıyorlardı... Ve (elçiler) dediler ki, 'Ey Lut, biz senin Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunmazlar..." (Hud suresi, 77-82.)

"...Elçiler Lut ailesine geldiklerinde (Lut): 'Siz cidden tanınmamış (ürkülecek) kimselersiniz' dedi... Ve (Lut kavminin oturduğu) şehir halkı (Lut'un genç konuklarını duyup) keyif içinde (koşarak) geldiler." (Hicr suresi, 61-69.)

Aynı şekilde, konunun devamı olan Hz. İbrahim ile elçiler arasındaki konuşmalarda farklılıklar vardır. Hud suresinde çocuk müjdesi Hz. İbrahim'in hanımına verilirken, Hicr suresinde bu müjde bizzat Hz. İbrahim'e verilmiştir.

"...İbrahim'in karısı ayakta duruyordu. (Bunu duyunca) güldü. Biz de Ona (karısına) İshak'ı müjdeledik, İshak'ın ardından da (torunu) Ya'kub'u. (İbrahim'in) karısı 'Vay, dedi, ben bir kocakarı, kocam da bir ihtiyar iken doğuracak mıyım? Bu, cidden şaşılacak bir şey" (Hud suresi, 69-72).

---

169 2.Bakara, 259.

"...Onlara İbrahim'in konuklarından haber ver. Onun yanına girmişler: 'Selam' demişlerdi. (İbrahim): 'Biz sizden korkuyoruz' dedi. 'Korkma' dediler. 'Biz sana bilgin bir çocuk müjdeleriz' (İbrahim) : 'Bana ihtiyarlık dokunmuşken mi beni müjdelediniz. Ne (tuhaf bir şey) ile müjdeliyorsunuz beni?' dedi." (Hicr suresi, 52-54).

Bu ayetlerden de anlaşılacağı gibi kıssalarda, olayların meydana geliş sırası, aynı ortamda yapılan diyalogların farklı kişilerle ifade edilmesi gibi hususlar dikkate alınmamıştır. Zira Kur'an'ın böyle bir amacı da yoktur. Ayrıca daha önce söylediğimiz gibi sözlü kültürlerde, muhteva aynı olduğu sürece aynı olayın farklı şekillerde ifade edilmesi bir çelişki arzetmez. Dolayısıyla, şehir halkının Hz. Lut ile konuşmasının, misafir olan elçilerden önce veya sonra olması; yahut oğul müjdesinin Hz. İbrahim'e veya eşine verilmesi arasında, içeriğin bozulmasına ve değişmesine yol açacak herhangi bir durum söz konusu değildir.

e) Kur'an kıssalarında bir olayın bütün olarak anlatılması da hedeflenmemiştir. Bazen kıssanın bir bölümü ile diğer bölümü arasında büyük zaman atlamaları görülür. Mesela, Meryem suresinin 2-11. ayetinde, Hz. Zekeriyya'ya bir evlat verileceği müjdesi ile ilgili diyaloğun hemen arkasından, 12. ayette "*Ey Yahya kitaba kuvvetle sarıl (dedik)*" diye kıssa devam eder. Yani, Hz. Yahya doğmuştur, büyümüştür, peygamber olmuştur. Bütün bu safhaların anlatımı atlanmıştır. Çünkü Kur'an'ın amacı bu detay safhaları anlatmak değildir.[170]

f) Kur'an kıssalarında hedef, şahısların hayatını anlatmak olmadığından, şahıslarla ilgili kıssaların her biri değişik surelerde o surenin konusuyla ilgili yönleriyle anlatılmış ve her anlatışta farklı bir münasebet kurulmuştur. Mesela, yeniden dirilmeyi konu alan Hz. İbrahim'in kuşlarla ilgili kıssası Bakara suresinde, [171] peygamberimizin gönlünü yatıştırma ve azmini tazelemeyi hedef alan Hz. İbrahim

---

[170] Zeyveli, a.g.m., s.99.
[171] 2.Bakara, 260.

kıssası Hud suresinde, [172] putlarla ilgili mücadeleyi konu alan kıssası da Enbiya suresinde [173] zikredilmiştir. Eğer bu kıssalarda hedef, Hz. İbrahim'in şahsını anlatmak olsaydı, hepsi birarada anlatılırdı.[174]

O halde diyebiliriz ki, Kur'an hitabında yer alan kıssaları ve bu kıssalarda geçen olayları "tarih ilmi" çerçevesinde ele almak ve yorumlamak, vahyin amacının dışında bir yaklaşım olur. Bu sebeble kıssaları, Derveze'nin de önemle belirttiği gibi temel prensipleri destekleyen "araçlar" olarak görmek ve bunları insanın hidayetine yardımcı olan, bireysel ve toplumsal hayatında önünü görmesine vasıta olan ibret ve öğüt dolu hadiseler olarak değerlendirmek, kıssaların anlatılma amacına daha uygun bir yaklaşım olur.

Sonuç olarak Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için onun bir kitap olarak özelliklerini bilmenin yanında, olayları aktarmada kendisine özgü bir üslup kullandığını da bilmek gerekir. Nitekim Kur'an'da hayatın her alanı ile ilgili konularda hadiseler aktarılırken Allah kavramı merkezli bir ifade biçimi kullanılmış, makro ve mikro alemde Allah'ın ontolojik hakimiyeti ve hükümranlığı vurgulanmıştır. Kur'an dilinin en önemli özelliği budur. Ancak olayların Allah merkezli bir yapıda aktarılması, insanın sorumluluğunu önemsiz hale getirmeyi, insanın dünya hayatındaki görevleri konusunda elini kolunu bağlamayı, kısaca insanı unutmayı amaçlamaz. Zira insanın halife olması ve emaneti yüklenmesi ona bu dünya hayatında büyük sorumluluklar yüklemektedir. Bu açıdan insan çok değerli ve önemli bir varlıktır.

Kur'an'ın Allah merkezli anlatım tarzı, hiçbir zaman insanın sorumluluğunu ve olayların sebeb-sonuç ilişkisi gibi nedensel faktörleri gözardı eden bir yapıda zikredilmemiştir. İnsana sorumluluk verildiği ve olayların nedensel faktörlere göre şekillendiği ortadadır. O halde Kur'an dili, Allah'ın

---

172 11.Hud. 69-76.

173 21. Enbiya. 62-66.

174 Şimşek. a.g.e., s.66.

ontolojik hakimiyetinin vurgulanması, insana sorumluluğunun hatırlatılması ve fizikî ve sosyal olayların sebeb-sonuç ilişkisine göre geliştiğinin belirtilmesi üzerine bina edilmiştir.

III- KUR'AN'I ANLAMADA DİL-ANLAM İLİŞKİSİ PROBLEMİ

A) Kelime - Cümle İlişkisi Problemi

Bir metni anlamak o metin içerisinde geçen kelimelerin cümle bütünlüğü içerisinde kazandığı anlamlarıyla mümkün olur. Sözlüklerde genellikle anlam çekirdeği esas alınarak kelimenin manası açıklanır. Metinde ise, anlam birimlerinden herbirinden hareketle, kelime yeni değerler kazanarak karşımıza çıkabilir.[175] Mesela, "perde" kelimesi, sözlük anlamı itibariyle kapı, pencere gibi açıklıklara örtülen ve güneş, rüzgar vb. şeylerin girmesine ve içerinin görülmesine engel olan örtü anlamında iken[176] "senin rolün oyunun III. perdesindedir" cümlesinde, perde kelimesi yukarıda verilen sözlük anlamının dışında bir anlamda, "bir eserin bölümlerini" ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. O halde sözlü ve yazılı metinde karşımıza çıkan her unsuru gramer kitaplarından ve sözcüklerden hareketle izah edemeyiz. [177]

Nitekim bir kelimenin manasının tesbiti için şunlar gereklidir:

1- Kelimelerin mefhumlarını iyice tesbit etmek.

2- Kelimenin bulunduğu yeri lafzen veya manen ilgili olabileceği diğer kelimelerle mana açısından mukayese etmek.

3- Tertip biçimlerini, siyak ve sibaklarını mülahaza etmek.

---

175 Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara, 1993, s.21.

176 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 1990, s. 906.

177 Aktaş, a.g.e., s. 21.

4- Bunlardan murad edilen asıl manayı tesbit etmek.[178]

Bir dil bilgini olan Trier da "dil alanı" adıyla önerdiği çalışma yönteminde dildeki öğelerin tek tek incelenmesine karşı çıkmakta, bunların ancak yakın ve ilişkili bulundukları öteki öğelerle bir arada düşünüldüğünde değerlerin kesinleşeceğini ileri sürmektedir. Ona göre dildeki öğeler, tıpkı mozaik bir düzeyde olduğu gibi birbirini sınırlandıran parçacıklardan oluşmuştur. Bu alan içinde kavramın değeri, ancak kapladığı yerle belli olmaktadır.[179] Dolayısıyla kelimelerin anlamları yalnız başlarına değil, daima bir sistem içinde değer kazanır. Her sözcüğün kendine özgü bir anlamı vardır ki o sözcük bulunduğu sistem dışında mütalaa edilse bile sözcük yine aynı manayı taşır. İşte sözcüklerin bu sürekli anlamına "esas mana" denir. Kelimelerin manası esas manadan ibaret değildir. İkinci bir mana daha vardır ki bu mana kelimenin bulunduğu sistem içerisinde oluşmuştur. İşte kelimelerin kökünden gelmeyen, fakat içinde bulunduğu sistemden doğan bu manaya "izafî mana" denir.[180] Mesela "gün" (el yevm) kelimesinin asıl manası dünyanın kendi ekseni etrafında bir defa dönmesi ile oluşan 24 saatlik zaman dilimidir. Bu, kelimenin esas manasıdır. Ancak "yevm" kelimesi Kur'an literatüründe yeni bir mana daha kazanmıştır. Nitekim bu kelime, "kıyamet", "ba's", "hesap" gibi ahiretle ilgili kelimelerin oluşturduğu bir semantik alan içinde "yevm" sözcüğü farklı bir mana yüklenmiştir. Fatiha suresinde geçen مالك يوم الدين "Din gününün maliki"[181] ayetindeki yevm kelimesinin kazandığı bu yeni mana izafî manadır. Bu manada "gün", artık basit bir gün olmaktan çıkmış uhrevî bir renge bürünmüştür.[182] Artık gün (el yevm) bir dünya günü değil, ahiret günüdür. Aynı şey "saat"

---

[178] İsmail Karagöz, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi", Diyanet Dergisi. Temmuz-Ağustos-Eylül 1995, c. 31, sayı: 3, s. 41.

[179] Aksan, a.g.e., s. 485.

[180] İzutsu, a.g.e. s. 26.

[181] 1.Fatiha, 4.

[182] Karagöz, a.g.m., s. 41.

kelimesi için de söz konusudur. Kur'an sisteminde saat bir günün herhangi bir saati değil, "kıyamet saati" vaktidir.[183]

Bu bağlamda, Kur'an'da bir çok yerde geçen "küfr" kelimesini ele alıp değerlendirebiliriz. Küfr kelimesi, sözlük anlamına en yakın ifade ile [184] Hadid suresinin 20. ayetinde kullanılmıştır. Dünya hayatının geçiciliğini anlatan ayette: "*Bu dünyanın durumu, (hayat getiren) yağmurun hikayesine benzer; yağmurun yeşerttiği bitki, toprağı ekenlere (küffar) sevinç verir; ama sonra kurur ve onun sarardığını görürsün, sonunda toprak haline gelir.*" buyrulmaktadır.

Bu ayette kullanılan kafir (çoğulu küffar) isim fiilinin Kur'an'da orijinal anlamıyla geçtiği tek yerdir.[185] Yani, küffar kelimesi bu ayette *çiftçiler* anlamında kullanılmıştır. Kelimenin cümle içerisinde kullanımı da bunu gerektirmektedir. Çünkü, cümle içerisindeki diğer anlam birimlere bakıldığı zaman "yağmur", "bitki", "bitkinin sararması", "hutam (toprak olması)" gibi anlam birimler "hakikati inkar eden" anlamında kullanılan kavramsal "küfr" kelimesiyle bir bütünlük arzetmemektedir. Aksine, yukarıda verilen anlam birimlerin "çiftçi" kelimesiyle yakından ilgili olduğu görülür.

Aynı surenin 19. ayetinde geçen "küfr" kelimesine bakıldığı zaman ise durum daha farklıdır. Bu ayet-i kerimede, Allah Teala mealen şöyle buyuruyor: "*Allah'a ve elçisine inananlar, işte onlardır, hakikate sahip çıkan ve Allah'ın huzurunda (ona) tanıklık edenler. (Böylece) onlar ödüllerini ve nurlarını elde edecekler. Hakikati inkara (keferû) ve mesajlarımızı yalanlamaya şartlanmış olanlara gelince, onlar yakıcı ateşe mahkum olanlardır.*" [186]

Burada geçen "keferû" fiili, "inanç bağlamında hakikati inkar eden, Hz. Muhammed'e (sav) gönderilen vahyi kabul etmeyip reddeden, ona karşı çıkan" anlamında kullanıl-

---

183 15.Hicr, 85; 20.Taha, 15; 31.Lokman, 34; 40.Gafir, 59.

184 Ragıb el İsfehani, *Müfredat ü Elfazi'l Kur'an*, Dimeşk, 1996, s. 447.

185 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, (Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul, 1997, s.1115-1116. (31. dipnot)

186 57.Hadid, 19; Esed, a.g.e., s. 1115.

mıştır. Çünkü, ayet inançla ilgili bir konuyu işlemekte, bunun yanında Allah'a ve rasulüne inananların bu inançları karşısında mükafaat elde edeceklerini vurgulamaktadır. Ardı sıra gelen "keferû" ifadesi ise iman etmenin ve inanmanın zıddı olarak kullanılmakta ve küfredenlerin cezasının yakıcı ateş olduğu belirtilmektedir.

Ayet içerisinde geçen diğer anlam birimler, bu anlamı kuvvetlendirmektedir. Çünkü, "iman etme", "Allah", "rasul", "sıddîkûn", "ayetleri yalanlama", "yakıcı azap" ifadeleri kelimenin "hakikati inkar" manasında terim anlamıyla kullanıldığını göstermekte, "keferû" fiili, cümle bütünlüğü içerisinde diğer anlam birimlerle uygunluk arzetmektedir.

Şuara suresinin 19. ayetinde geçen Firavun'un Musa peygamber için kullanmış olduğu *"sen kafirlerdensin"* وانت من الكافرين ifadesinde geçen "küfr" kelimesi ise nankörlük manasındadır. Zira, bir önceki ayete bakıldığı zaman buradaki küfr kelimesinin nankörlük manasında olduğu açıktır. Çünkü bir önceki ayette Firavun Hz. Musa'ya şöyle seslenmektedir. *"Seni çocukken biz büyütmedik mi? Ve sen ömrünün pek çok yılını bizim aramızda geçirmemiş miydin?"* [187]

Bu ifadelere bakıldığı zaman Hz. Musa'nın nankörlükle itham edildiği ortadadır.

Yine Tevbe suresinin 112., Tahrim suresinin 5. ayetlerinde yer alan "seyahat edenler" sözlük anlamındaki saihun / saihat kelimeleri, düz anlamlarıyla ayetlerde geçen diğer anlam birimlerle bir uygunluk içerisinde değildir. Zira, Tevbe suresi 112. ayet açısından diğer anlam birimlere bakıldığı zaman : [188]

a) "Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, rüku edenler ve secde edenler" kelimeleri dinin ibadet boyutunu,

---

[187] 26.Şuara : 18.

[188] "Tevbe edenler, ibadet edenler, hamdedenler, oruç tutanlar, rüku edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten men edenler ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar. İşte bu mü'minleri müjdele." 9.Tevbe; 112.

b) "İyiliği emreden ve kötülükten nehyedenler" ifadesi dinin ahlakî boyutunu,

c) "Allah'ın hududunu muhafaza edenler" ifadesi dinin hukukî boyutunu içermektedir.

Yani, ayet "dinî fiillere" yönelik bir muhtevaya sahiptir. Daha çok "dünyevî" bir içeriği olan "saihun" kelimesi ise sözlük anlamıyla kullanıldığı zaman ayetin mana bütünlüğünü bozmaktadır. Dolayısıyla ilk dönemden itibaren müfessirler, "saihun" kelimesine diğer anlam birimlerle anlam bütünlüğünü bozmayacak manalar vermişlerdir. "*Ümmetimin seyahati savmdır*",[189] "*Benim ümmetimin seyahati Allah yolunda cihaddır*"[190] gibi hadisi şeriflerden yola çıkarak bu kelimeyi "oruç tutanlar, Allah yolunda cihad edenler" gibi dinî içeriği olan bir düzlemde değerlendirilmişlerdir. Dolayısıyla, saihun ifadesi diğer kelimelerle mana açısından uygun, ayetin muhteva bütünlüğünü bozmayan bir yapıda anlamlandırılmıştır.[191] Tahrim suresi 5. ayette aynı şekilde değerlendirilebilir.

Bu örnek ayetlerden yola çıkarak kelime-cümle ilişkisinin, bir metni veya sözü anlamada önemli bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Zira "lisan-kelam" ayırımı yapılmaz ise metin söz hiçbir şey ifade etmez. Çünkü, lisanın malzemesi ile kelamın malzemesi aynıdır, ama kullanımları farklıdır. Herşeyden önce lisanın bir istemi yoktur. İstemi olmadığı gibi muhatabı da yoktur, hiçbir şey anlatmaz ve hiçbir şey hakkında değildir. Kelam ise böyle değildir. O, bir lisan içerisinde gerçekleşir gerçekleşmesine ama, irade sahibi bir varlık tarafından kullanılır, seçilir, ayıklanır. O lisanı konuşanlar, her defasında onu yeniden fakat kendilerine özgü bir biçimde sürekli varederler. Bu nedenle lisan, onu konuşanın muradında anlamını ifade eder. Birilerinin iradesine aracı kılınmadığında (konuşulmadığında) ise yok olur. Ve en

---

189 İbn Kesir, a.g.e., c. 7, s. 3670, Razi, a.g.e., c. 12, s. 195-196

190 Ebu Davut es Sicistani, *Sünen-i Ebi Davut ve Tercemesi*, (Çev. İsmail Kocaşlı), İstanbul, 1983, c. 3, s.409.

191 Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz., c. 4., s. 2625, Derveze, a.g.e., c. 7, s. 413.

nihayet ölür. Lisanı canlandıran ona hayat kazandıran iradedir, irade sahibidir. [192] Bir başka deyişle dilde yalnız mana söz konusudur. Bir metnin veya kelamın anlamının tesbitinde daha ziyade kelimenin söylem içinde kazandığı anlamlar üzerinde durmak gerekir. [193]

Bu durum satranç oyununa benzetilebilir: Santrançta, oyun başlamadan önce taşların hangi kare üzerinde bulunacağı bellidir ama, hamlenin hangi yöne doğru yapılacağı belirsizdir. Oyun esnasında ise değişik hamleler hatta o ana kadar görülmemiş oyun ve hamleler yapılabilir.[194]

Lafza yüklenen irade ve niyet aşağıdaki ayette açık bir şekilde beyan edilmektedir.

Bakara suresinin 104. ayetinde : "*Ey iman edenler,* راعنا *demeyin,* انظرنا *deyin ki kafirler için elim bir azap vardır*" buyrulmaktadır. Bu ayette geçen راعنا ifadesinin "muraat" ve "riayet" kökünden "bizi gözet, teenni buyur, müsaade et ki anlayalım"[195] manasında olumlu, normal, çirkin olmayan bir karşılığı varken, müminleri böyle söylemekten men eden sebeb nedir? Nitekim kaynaklara baktığımız zaman[196] bu ifadenin (muraat ve riayet kökünden gelen راعنا ifadesinin) Arapların kullanımında olumsuz, çirkin bir şeye göndermede bulunması da yoktur. Oysa, kök itibariyle İbrani veya Süryani dilinde, yani Yahudilerin kullanımında "dinle dinlemeyesi, dinle sözü dinlenmez herif" şeklinde tahkir ve aşağılama anlamı vardır.[197] Dolayısıyla Yahudiler, müslümanların normal bir hitab şekliyle bu kelimeyi kullanarak Hz. Peygamberle konuştuklarını gördüklerinde bunu alay konusu yapıyorlardı.[198] Alay konusu yapılması sonuçta bu ifadeyi kullanmaktan men

---

192 Cündioğlu , *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 68.

193 Aktaş . a.g.e., s. 18.

194 Aktaş . a.g.e., s. 16.

195 Elmalılı . a.g.e., c. 1, s. 452.

196 Elmalılı , a.g.e., c. 1, s. 452; İbn-i Kesir, a.g.e., c.1, s.149

197 İbn Kesir, a.g.e., c.1, s.149, Elmalılı , a.g.e., c.1, s.452.

198 Derveze . *Tefsiru'l Hadis*, c.5, s.110.

etmeye sevketmiştir. Yani راعنا tabirine Yahudi kültürünce yüklenen çirkin bir anlamdan dolayı lafzın değiştirilip انظرنا denmesi bir gereklilik olmuştur.

Anlam lafzın kendinde değil kullanımında diğer bir deyişle kullananların muradında saklıydı. Dolayısıyla bu niyetin anlaşılması neticesinde mü'minlerden bu tabiri kullanmamaları istenmiştir.[199]

Sonuç olarak bir cümle içerisinde geçen bir kelimenin anlamı ancak cümle içerisinde geçen diğer kelimelerle beraber değerlendirildiğinde ortaya çıkar. Yoksa, bir kelimenin anlamı sadece bilinen anlamlardan sadece biri ele alınarak değerlendirildiği zaman cümleye vermek istediği mananın dışında bir anlam yüklenmiş olur ki bu da mesajın maksadını değiştirmek olur ve sonuçta iletişim imkansız hale gelir.

B- Çok Anlamlılık - Tek Anlamlılık Problemi

Kur'an'ı anlamak en geniş manasıyla gerekli ön bilgilerini edindikten sonra Kur'an metninin ne dediğini ve ne demek istediğini anlama faaliyetidir.[200] Kur'an'ın insanların kullandığı bir dil ile ifade edilmesi demek bir beşer dili olan Arapçanın zenginliklerini veya eksikliklerini özünde taşıması demektir.

Dil, insana ait bir fenomendir ve içerisinde eksiklikleri ve zenginlikleri barındıran bir niteliğe sahiptir. Eksiklikten kasıt, sayısız nesneler için sayısız adlandırmaların olmamasıdır. Şayet, sayısız nesneler için sayısız adlandırmalar olsaydı, sözcükler çok çeşitli türleri bir arada bulundurma özelliğini, işlev ve değerini kaybederdi. Bu durumda, sözcükler öğrenilemez ve bellekte tutulamaz hale gelirdi. Dolayısıyla, iletişim ve bildirişim imkanı olmazdı.[201] Dilin işle-

---

199 Cündioğlu . a.g.e., s. 69.

200 Halis Aıbayrak. "Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *Kur'an Sempozyumu I*, Ankara, s.165.

201 Uwe Japp. "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorum bilgisi) üzerine Yazılar* (Derleyen: Doğan Özlem), Ankara, 1995, s. 256.

vini yitirmemesi, iletişim özelliğini kaybetmemesi, sözcük yığınları haline gelmemesi ancak, -bu bir eksiklik olmasına rağmen- sözcüklerin sınırlı olmasıyla mümkündür.

Sözcüklerin sınırlı olması ise bir başka problemi beraberinde getirmektedir; o da çok-anlamlılık problemidir. Tekil sözcüklerin sınırsızca çoğaltılabilmeleri, iletişimi imkansız hale getirebilir. Buna karşılık, genel terimler ise, iletişimi sağlamalarına rağmen çok-anlamlılık tehlikesini içlerinde barındırırlar. [202]

Çok-anlamlılık dilin kendisinden kaynaklanan bir olgudur. Zira sözcüğün çok-anlamlı oluşu, dilin bir kusuru, eksikliği olmakla birlikte aynı zamanda onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür. Çünkü, sözcüğün de sınırları, varlığın kendisi gibi değişmez bir şey değildir, akıcıdır.[203] Dolayısıyla yazılan her eser, daima çok-anlamlılık olgusu içerisinde bulunur.[204] Çünkü dil, çok sayıda nesneyi (şeyi) soyut genel bir terim altında topladığı gibi, somut bir terim, çok sayıda nesneye (şeye) işaret edebilmektedir. Böyle olunca dil *metaforlar ve simgeler* alanı olarak görülebilir. Metaforların genel işlevi de dili genişletmesinde, sadece sözcüklerin işaretiyle söylenemeyeni söyleme imkanı sağlamasındadır. Dilin kendisi bir metaforik kullanıma izin verdiğinden çifte bir işleve sahibtir. Yani, işaret eden hem tek-anlamlı bir terim işlevini, hem de ikame edici bir yan anlam işlevini birlikte yüklenmiştir.[205] Sözcüklerin nesneler karşısındaki yetersizliği ve yoksulluğu sorunu olarak değerlendirilen bu sorunun çözümü, cümleler alanındaki zenginlikle dengelenir. Çünkü dil, sözcükleri cümle yapısı içinde kullanarak, sınırsız sayıda çok olan şeylere işaret edebilir. Artık sözcük kendini çevreleyen cümle

---

202 Japp, a.g.m., s. 256.
203 Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998, s.29.
204 Japp, a.g.m., s.259.
205 Japp, a.g.m., s.258

tarafından belirlenmiştir. Bunun gibi cümlede kendisini çevreleyen cümleler tarafından belirlenir.[206]

Nitekim usul-ü tefsir'de "vücuh", usul-ü fıkıh'da ise "müşterek" başlığı altında incelenen çok-anlamlılığı analiz etmeye çalışırsak, çok-anlamlı bir kelimenin birden çok manaya işaret etmesi ancak tek başına kullanıldığı yani bir cümle içerisinde kullanılmadığı zaman geçerlidir. Mesela, "yüz" kelimesi herhangi bir cümle içerisinde kullanılmadığı müddetçe çok-anlamlı bir yapı içerisindedir.

Yüz kelimesi bu haliyle (münferid olarak kullanıldığı zaman) içerisinde "suda yüzmeyi, hayvan derisini yüzmeyi", "insanın çehresini (simasını)", "belli bir sayıyı" ifade edebilecek anlam kapasitesine sahip çok-anlamlı bir kelimedir.

Ancak çok-anlamlı bir kelime, bir cümle içerisinde kullanıldığı zaman yazar veya konuşmacı açısından bu özelliğini kaybetmektedir. Yani çok-anlamlı bir kelime her ne kadar bir çok manaya işaret etse de onu kullanan konuşmacı veya yazar o kelimeyle kelimenin kapsadığı manalardan *sadece birini* kastetmektedir. Bunun aksi mümkün değildir. Hitap eden kişi bu manalardan bir kaçını murad edip, "Hangisini tercih ederseniz onu alınız", diyemez. Mutlaka o manalardan sadece birine işaret etmesi gerekir.* Mesela "yüz" kelimesi bir havuz kenarında suda yüzmek kasdedilerek söylenmiş ise, bu emir-fiilden, muhatabın hayvan derisini yüzmeyi anlaması uzak bir ihtimaldir.

Dolayısıyla çok-anlamlı bir kelime kullanıldığı cümle içerisinde sadece bir şeye (nesne veya konu) işaret eder. Konuşan açısından bir kelime ile sadece bir mana kastedilmiştir. Bir anlamda çok-anlamlı bir kelime konuşan açısından o cümle içerisinde tek-anlamlıdır.

Bir cümlede geçen bir kelimenin çok-anlamlı bir mahiyet kazanması muhatap açısından geçerlidir. Yazar veya konuşmacının *bir mana* kastettiği kelime muhatap açısından

---

[206] Japp, a.g.m., s.257.

* Ancak, bazen yazar veya konuşmacı, kasıtlı olarak veya bağlam gerektirdiği takdirde çok-anlamlı bir kelimenin her iki veya daha fazla anlamlarını da kullanabilir.

çok mana içermektedir. Bu nedenle sorunun çözümü muhataba düşmektedir.

Nitekim, muhatap, o lafzın cümle içerisinde ihtimal dahilinde olan manalarından birini tercih edinceye kadar araştırma yapar. Cümlenin siyak ve sibakına bakarak, çok-anlamlı kelimenin diğer kelimelerle olan mana bütünlüğünü inceleyerek *anlamlardan bir anlam* bulmaya çalışır. Şayet bir mana üzerinde karar kılarsa, başka bir ifadeyle yazarın veya konuşmacının kastettiği manayı tesbit ederse, o zaman o kelime muhatap açısından da çok anlamlılık özelliğini kaybeder ve *müevvel* [*] bir kelime olur. Yani kelime ihtimal dahilinde olan manalardan birini tercih edinceye kadar çok-anlamlı idi. Bundan sonra ise tek-anlamlı bir kelime olur. Fakat bu tercih ve tesbit rey-i galip ve delil-i zannî ile olduğu için tam ve kamil manada tek-anlamlılık değildir.

Dolayısıyla çok-anlamlılık olgusu her dilde var olan bir durum olduğuna göre, çok-anlamlı kelimenin tek-anlamlı hale gelmesi kelimenin cümle içerisindeki kullanımına bağlıdır.

Bu açıklamalardan yola çıkarak Kur'an ifadelerine baktığımız zaman söyleyebiliriz ki, Kur'an, Allah'ın kelamıdır ve Arapça olarak inmiştir. Arapça da herhangi bir dil gibi toplum tarafından kuralları ve kaideleri konulan yeni yeni kelimelerin türetildiği ve bazı kelimelerin kullanılmadığı bir dildir. Lisan olarak diğer lisanlardan üstün bir değere de sahib değildir.[207] Her dilde olduğu gibi birtakım problemleri (tek anlamlılık-çok anlamlılık vb.) içerisinde barındırmaktadır.

Nitekim, Arapçada çok-anlamlı lafızların bulunmasının çeşitli sebebleri vardır ki bunlardan bazıları şunlardır:

---

[*] Müevvel: Delalet ettiği çeşitli manalardan bazılarının zann-î delil ve rey-i galip ile ağır bastığı müşterek lafızdır. Mesela *Kur'* lafzı, hayız ve temizlik süresi arasında müşterektir. Bundan temizlik veya hayız manası tercih edildiği zaman, bu kelime artık müevvel lafız olur. (Mehmet Erdoğan , *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul, 1998, s.317)

[207] Kırca, a.g.m., s.35.

1. Lafızların manalarının konulmasında (vad') Arap kabilelerin farklı hareket etmeleridir. Mesela, bir kabile bir lafzı bir manada kullanırken başka bir kabile aynı lafzı başka bir manada kullanmış, üçüncü bir kabile o lafzı başka bir mana ile anlamlandırmıştır.

2. Lafız bir manada kullanılır; sonra bir başka manada mecaz olarak isti'mal edilir; sonra mecazî kullanışı meşhur olur ve şöhret bulan bu kullanışın o lafzın mecazî manası olduğu unutulur. Böylece lafız bize hakikî ve mecazî manalarda kulanılmış olarak naklolunur.

3. Lafzın aslî manasından ıstılahî manasına yer değiştirmesidir. Başlangıçta lafzın dilde bir hakikî manası vardır. Daha sonra lafız bize iki hakikî manalı olarak naklolur. Böylece her ikisi arasında çok-anlamlılık gerçekleşmiş olur.[208]

Dolayısıyla Kur'an, Arapça olarak indiğine göre çok-anlamlı kelimeleri içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın tamamı tek-anlamlıdır demek yanlış bir değerlendirme olur. Nitekim Turan Koç'a göre: "Kur'an'ın bazı ayet ve bağlamlarının tek-anlamla ele alınabileceğine hoşgörü ile bakılabilir. Ama, Kur'an'ın tamamını tek-anlamı olarak okumak onu felsefî bir düzyazı şeklinde okumak olabilir. Tek anlamlı metne ulaşmak iyi bir şey; ama Kur'an'ın bütün anlamını tek anlama indirgemek, Kur'an'ı mahdut bir alana kilitlemek olur."[209]

Sonuç olarak sözcükler kullanıldıkça, onların gösterilenlerinin, yansıttıkları kavramların başka nesnelere benzerlik ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, bunlar yavaş yavaş çok-anlamlı duruma gelmekte, yan-anlamlar kazanmaktadır.[210] Çok-anlamlılığın zararı yoktur. Çünkü her defasında söz konusu olan kelimeyi belirleyen

---

208 Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (Çev. Ruhi Özcan), İstanbul, 1993, s. 305-306.

209 Turan Koç, "Müzakereler bölümü", *Kur'an Sempozyumu I*, Ankara 1995, s. 240.

210 Aksan, a.g.e., s. 504.

sadece kelimenin sözlük anlamları değil, sözün ve durumun bağlantısıdır.[211]

Çok-anlamlılıkla ilgili Kur'an'dan bir çok örnek verilebilir.

Hûda kelimesi ve ondan türeyen kelimelerin, Kur'an'da onyedi farklı manada kullanıldığı görülmektedir.[212]

Buruc suresinin birinci ayetinde yer alan "burûc" kelimesi, düz anlamında *yıldızlar* manasında iken (ve's semâi zat'i-l burûc); Nisa suresinin 78. ayetinde (velev küntüm fî burûcin müşeyyedeh) *geniş surlarla çevrilmiş saraylar* manasında kullanılmıştır. [213]

Kur'an'da geçen "savm" kelimesinin manası, terim anlamıyla *oruç tutmaktır*. Ancak, Meryem suresinin 26. ayetinde (innî nezertü lirrahmâni savmen) *dilini tutmak, susmak* manasındadır.[214]

Kur'an'da yer alan her "zulumat ve nur" lafızları, birlikte kullanıldıklarında küfr ve iman manasına gelirken; En'am suresinin birinci ayetinde (ve ceale'z-zulumâti ve'n-nûr) zulumat'tan kasıt *gecenin karanlığı*; nur'dan kasıt ise *gündüzün aydınlığıdır*. [215]

Kur'an'da yer alan her nikah ifadesi *tezevvüc* anlamında iken; Nisa suresinin 6. ayetinde (hatta izâ beleğu'n-nikâha) *ergenlik ve buluğ çağı* manasındadır. [216]

Kur'an'da geçen her "şeytan" kelimesi *iblis ve taraftarları* manasında iken; Bakara suresinin 14. ayetinde (ve izâ halev ilâ şeyâtînihim) *yandaş ve arkadaş* manasında kullanılmıştır. [217]

---

[211] Porzıg, a.g.e., s. 85. Ayrıca bkz. Aktaş, a.g.e., s. 55.
[212] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 194.
[213] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 196.
[214] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 200.
[215] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 200.
[216] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 197.
[217] Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 197.

Yine, "dua" kelimesi, *ibadet* [218], *istemek* [219], *söz* [220], *nida, seslenme* [221] ve *ad verme* [222] gibi farklı manalarda kullanılmıştır. [223]

İbn-ü Faris'e göre Kur'an'da geçen her "esef" lafzı *hüzün* manasında kullanılmakta iken; Zuhruf suresinin 55. ayetinde (Fe lemmâ âsefûna) *öfke ve kızgınlık* manasında kullanılmıştır. [224]

C-Temel Anlam – Yan Anlam Problemi

İnsanın dış dünyadan algıladığı nesneler önce şuur ve zihinde tasavvur olunmakta sonra da lafızlarla simgelenip ifade edilmektedir. Bu sebeple lafızlar maksadı ifade etmede aracı/alet durumunda olup aslolan manadır. Lafızlar dilde belli maksat ve anlamları ifade etmek için vazolunduğundan lafzın mana ile bağını ve manaya delaletini dil kurallarının o sözün kullanım alanı ve yönünün belirleyeceği açıktır.[225]

Lafız ile mana arasındaki münasebete delalet denir. Sözlükte "yol gösterme, kılavuzluk etme" anlamına gelen delalet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyi belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır.[226]

Lafız ile mana arasındaki münasebete delalet denir. Delalet ise üç kısma ayrılır. Bunlar; *delaleti-i mutabaka, delalet-i tazammun ve delalet-i iltizamdır.*

---

[218] 10.Yunus . 106.

[219] 40.Gafir . 60.

[220] 10.Yunus . 10.

[221] 17.İsra . 52.

[222] 24.Nur . 63.

[223] Suyuti. a.g.e., c. I, s. 387

[224] Zerkeşi. a.g.e., c. I, s. 195. Suyuti, a.g.e., c. I, s. 315.

[225] *T.D.V.İ.A.* "Delalet maddesi" Ali Bardakoğlu, M.Naci Bolay, İstanbul, 1994, c. 9, s.120

[226] Bardakoğlu. Bolay. a.g.md., c.9 s.119

1- Delalet-i Mutabaka, lafzın isimlendirdiği şeyin bizzat kendisine delalet etmesine denir. İnsan ve aslan kelimelerinin bizzat bu varlıkların kendilerine delalet etmesi gibi.

2- Delalet-i Tazammun, bir lafzın isimlendirdiği şeyin kendisiyle birlikte kısımlarına da delalet etmesidir. Ev kelimesinin aynı zamanda duvar ve çatıya delaleti gibi.

3- Delalet-i İltizam, bir lafzın doğrudan doğruya isimlendirdiği şeyin yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delalet etmesine iltizam denir. Mesela "mahluk" lafzının bütün yaratılmışlara delaleti mutabaka; insana delaleti tazammun; hâlıka (yaratıcıya) delaleti ise iltizamdır. Çünkü mahluk lafzı hâlık fikrini içermemekle birlikte, zihin mahluk lafzından dolaylı ve zorunlu olarak (bi'l iltizam) hâlık fikrine varmaktadır.[227]

Delaletin bir başka ayırımı da *delalet-i vaz'î ve delalet-i aklî* şeklindedir. Vaz'î delalet, lafızların vaz'olundukları şeylere delalet etmeleridir. Aklî delalet ise, lafızların isimlendirdikleri şeylerin bölümlerine de delalet etmeleridir. Bu ayırım Razi'ye aittir.[228]

Bir lafzın başlangıçta vaz'olunduğu manayı yansıttığı ilk ve asıl anlama hakikî anlam veya temel anlam adı verilir.[229] Mesela gözün temel anlamı görme organı; kızmak eyleminin temel anlamı ise, ısı verecek kadar sıcaklığı artmaktır. Bir başka deyişle temel anlamı, belli bir bildirinin dinleyen ya da okuyana aktardığı kesin ve dolaysız anlam, diye de niteleyebiliriz.[230]

Yan anlam (mecazî anlam) ise, bir kelimenin / lafzın temel anlamının yanısıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır. Her dilde kelimelerin çoğunun birden çok anlamı yansıttığı, yani çok anlamlı olduğu düşünülürse,

---

227 Bardakoğlu, Bolay, a.g.md., c. 9, s. 119.

228 Ahmet Coşkun, *Belagat İlminin Tefsire Tatbiki*, basılmamış ders notları, s.21.

229 Mustafa Meragi, *Ulumu'l Belaga el Beyan el Meani ve'l Bedi'*, Kahire, 2000., s. 299.

230 Aksan, a.g.e., s.506.

dil adını verdiğimiz düzen içinde kelimelerin tek bir görev (tek bir anlam) yüklenmediklerini söyleyebiliriz. Nitekim sözcükler kullanıldıkça, onların gösterilenlerinin yansıttıkları anlamların başka nesnelerle benzerlik, yakınlık ya da ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmakta, kelimeler yan anlamlar kazanmaktadır. Mesela "okumak" fiili temel anlamı dışında "öğrenim görmek" ya da "bir ezgiyi yorumlamak" gibi yan anlam kazanmıştır. Yine mesela, "dokunmak" fiili "temas etmek" anlamı dışında "sağlığı bozulmak", "insanın duygulanmasına yol açmak" gibi yan anlamlar kazanmıştır.[231]

Abdülkahır Cürcani de kelamı iki kısma ayırarak *lafzın zahirinden anlaşılana mana; mefhumundan çıkarılan anlama da mananın manası (anlamın anlamı)* demektedir. Bunlardan birincisi hakikati (temel anlamı), ikincisi ise kinaye, istiare ve mecaz konularını (yan anlamı) ifade eder.[232]

Dolayısıyla bir ifadede, ifadenin bir düz (temel) manası olabileceği gibi o ifadenin işaret ettiği yan anlamlar da olabilir. Bu durumda kelimeler ve çeşitli dil unsurları yalnızca sözlüklerdeki anlamları ve gramer kitaplarında belirtilen değerleriyle birlikte ele alınamaz. Her ibarenin iletişim esnasında yüklendiği görevler ve kazandığı değerler vardır[233] ve bir cümleyi kurmak ve anlamak için dilbilgisi ve sözlük yeterli değildir. Beyan için dil ötesi o dile ilişkin olan unsurlara ihtiyaç vardır. Mefhumlar zihnimizde lugatlarda olduğu gibi bire-bir kelimeler şeklinde tarif ve tasnif edilemez.[234] Bu nedenle dile ait malzemenin kullanılmasında edebî türün, çevrenin, dilin kazandığı zenginliklerin ve söz sanatlarının dikkate alınması ve değerlendirilmesi gözden uzak tutulamaz.[235]

---

231 Aksan, a.g.e., s. 506.

232 Abdülkahır Cürcani, *Delailü'l İ'caz*, (tah. Muhammed Rıdvan, Refayiz ed Daye), Dımeşk. 1987, s.258.

233 Aktaş, a.g.e., s. 45.

234 Alan, a.g.e., s.15.

235 Aktaş, a.g.e., s.60.

Nitekim söz sanatları normal dilden daha canlı biçimde ifade etmeyi, bir imaj, bir mukayese vasıtasıyla fikri daha duyarlı kılmayı hedef alır. Aslında ifadeyi güzelleştirme ve süsleme açısından yapılan söz sanatları doğal dilden sapmayı gerektirir[236] ve doğal dilden sapmadır da. Yani düz ve doğal bir şekilde söylenmek istenen şey, dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir. Bir insanın belirli durumlarda düz ve doğal dili kullanmasından bilerek sapmasına yol açan bir takım sebebler vardır. Herşeyden önce hitap edilen kişide istenen etkiyi sağlayabilmek için, vurgulayarak ve nüfuz edici bir şekilde konuşarak normal dilden sapmalar olabilir.[237] Bu sapmalardan amaç, konunun karmaşık bir yapıda anlatılıp, açık ve net olan bir olayın kapalı ve anlaşılmaz hale getirilmesi değildir. Bundan amaç, söylenmek istenen şeylerin muhatabın zihin ve düşünce dünyasında daha etkili olmasını sağlamaktır. Bu nedenle söz sanatlarının, yani varolan sapmanın *halin gereğine* uygun tarzda gerçekleştirilmesi ve ifadenin anlaşılırlığını bozmaması gerekir.* Bir başka deyişle söz sanatının gerçekleşmesi için doğal dilde kullanılan kelime veya kelime grubu ile onun yerine kullanılanlar arasında bir ilişkinin olması gerekir.[238]

O halde söz sanatları verilmek istenen manayı karmaşık hale getirmediği ve ifadenin anlaşılabilir olma durumunu bozmadığı sürece yazılı ve sözlü iletişimde muhatapları etkileme, onların düşüncelerine nüfuz etme ve maksadın iletilmesi konusunda önemli bir işlev görmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi edebî sanatlar kullanılmış ve bu söz sanatları -istisnalar dışında- muhataplarının anlayış ve kavrayış düzeylerini aşmamıştır. Nitekim Kur'an'da mecazın (istiare ve kinayeyi de içine

---

236 Aktaş, a.g.e., s.67; Coşkun, a.g.e., s.24.
237 Porzıg, a.g.e., s. 221.
* Şayet bir edebi eser, edebiyata ilgi duyan özel bir kesime hitap ediyorsa, o eserde daha ağır söz sanatları yer alabilir. Ancak bizim burada kastımız "genele" hitap eden eserler için geçerlidir.
238 Aktaş, a.g.e., s.68.

alacak şekilde) önemli bir yeri vardır. Hatta, Kur'an'ın güzelliğinin yarısı mecazdır diyenler vardır. [239]

Diğer konularda olduğu gibi, tefsir alimleri mecazın Kur'an'da olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kur'an'ın tamamı mecazdır, diyenler olduğu gibi [240] mecazı, hakikati ifade etmekte yetersiz görüp, bunu mecaza yönelen mütekellimin acziyeti olarak değerlendiren, dolayısıyla mecazı kullanmasının Allah için muhal olduğunu ileri süren alimler de vardır. Mecazı kabul etmeyen alimler, Şafilerden İbn-u'l Kass, Malikilerden Hüveyz Mendaz, Hanbelilerden Ebu'l Hasan el Cezeri, Hasan et Temimi ve Zahirîye mezhebine bağlı alimlerdir.[241]

Ancak belirtmek gerekir ki, mecazı kabul edenler ve etmeyenler ayırımı, Kur'an'ın bütününü, hakikî manada okuyanlar ve Kur'an'ın mecazî anlamda okunması gereken ayetlerini mecazî manada okuyanlar, şeklinde bir ayırım değildir. Nitekim mecazın Kur'an'da olmadığını savunan alimler, Kur'an'ın tamamı hakikî manada okunmalıdır, şeklinde bir görüşe sahip değillerdir. Zira onlar da mesela, "*şehre sor*" [242] dendiği zaman, sorulması gerekenin "mekan" olarak şehir olmadığını, şehrin içinde yaşayan insanlar olduğunu kabul etmekte veya "*Allah size gökten rızık indiriyor*"[243] ayetini gerçek (hakikî) manada yiyecek ve içeceklerin gökten düştüğü (verildiği) şeklinde anlamamakta, bu ifadeden kastın "yağmur" olduğunu söylemektedirler.[244] Dolayısıyla "Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyen alimler" ifadesi, "bir kelimenin temel anlamının dışında yan anlamını kabul etmeyen" şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim onlar, kelimelerin anlamlarını hakikî anlam ve mecazî anlam

---

[239] Zerkeşi, a.g.e., c.2, s.377.

[240] İbn Kuteybe, *Te'vil-ü Müşkil-ü'l Kur'an*, (Tah. Seyyid Ahmet Saki) Beyrut, 1981 s. 106.

[241] Zerkeşi, a.g.e., c.2, s.377; Suyuti, a.g.e., c.2, s.95; Cemaleddin Kasımi, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*,(Çev.Sezai Özel), İstanbul, 1990 s.198.

[242] 36.Yasin, 13.

[243] 40.Gafir, 13.

[244] Kasımi, a.g.e., s.210.

şeklinde kategorik bir ayırıma tabi tutmamakta, mecazî anlamı da hakikî anlam kategorisi içerisinde değerlendirmektedirler. Yani onlar, diğerlerinin mecaz adı altında değerlendirdiği ifadeleri hakikat adı altında incelemektedir. Dolayısıyla mecazî anlam kategorisi hakikî anlam içerisinde değerlendirildiği zaman, hakikat-mecaz ayırımı da ortadan kaldırılmakta ve doğal olarak mecaz, Kur'an'da bulunmamaktadır.

Zaten hakikat-mecaz ayırımı İslam'ın ilk dönemlerine ait bir sınıflandırma değildir. Bu ayırımın kategorik olarak ortaya çıkması hicrî üçüncü asra dayanmaktadır. Nitekim mecaz kelimesini ilk kullanan Ebu Ubeyde Ma'mer el Müsenna (ö. 210/825) bile mecazı bu ayırıma dayalı olarak, yani "hakikatin karşıtı olan mecaz" manasında kullanmamıştır. Ebu Ubeyde mecaz kelimesini daha geniş bir manada ele almış ve onu Arap dilinin üslup mekanizmalarını ve tekniklerini içine alan bir yapıda kullanmıştır.[245] Zira onu Mecazü'l Kur'an adlı eseri yazmaya iten sebep Saffat suresinde geçen "*sanki (zakkum ağacının tomurcukları) şeytanların başları gibidir*"[246] ayetidir. Bu ifade de geçen ve bilinen bir nesne olan "ağacın tomurcukları" bilinmeyen ve somut olarak görünmeyen "şeytanların başlarına" benzetilmiştir. Arapların alışkın olmadığı iddiasıyla bu üslubu garipseyen bazı kişiler, bunun anlamını Ebu Ubeyde'ye sormuşlar, o da soruya "Kur'an'ın Arapların anlayacakları bir dilde hitap ettiğini ve bilinenin bilinmeyene benzetilmesinin Arap dilinde garip bir şey olmadığını" belirterek cevap vermiştir.[247] Görüldüğü gibi Ebu Ubeyde'yi eserini yazmaya iten sebep kategorik olarak hakikat-mecaz ayırımını ortaya koymak değildir.

Mecazı kabul etmeyen alimlerin buna karşı çıkış sebeblerinden biri de bu kavramın ilk defa mu'tezilî alimler

---

[245] Kasımi. a.g.e.. s. 197.
[246] 37.Saffat. 64-65.
[247] Cabiri. a.g.e.. s.28.

tarafından kullanılmasıdır.[248] Dolayısıyla mezhebî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yapılan bir hakikat-mecaz ayırımı bazı Ehl-i Sünnet alimleri tarafından hoş karşılanmamıştır.

O halde, mecazın varlığını kabul edenler ve etmeyenler ayırımı alimlerin Kur'an'a yaklaşımlarını "nitelik" olarak gösteren bir ayırım değildir. Yani mecazı kabul edenler de kabul etmeyenler de -yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi- bir Kur'an'î ifadeyi aynı şekilde anlamakta ve yorumlamaktadırlar. Sadece bir grup, ifadenin anlamına mecaz adı vermekte, diğeri ise bunu hakikat adı altında değerlendirmektedir. Zaten hukukî konularda Zahiriye mezhebinin; Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili konularda Müşebbihe ve Mücessimenin dışında Kur'an'ın tamamını hakikî anlamında ele alan bir anlayış (fırka) da yoktur.

Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim, Arapça olarak indirilmiştir. Arapça da diğer diller gibi bir dildir. Bir dil ne kadar zengin olursa olsun manalar kadar zengin değildir. Yani her manayı karşılayacak bir kelimenin olması dil açısından mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'daki edebî sanatların özellikle de mecazın bulunması, ilahî ifadenin meseleleri anlatmadaki acziyetinden değil, dilin acziyetinden yani Arap dilinin doğal şeklinden kaynaklanmaktadır.[249] Bu nedenle söz sanatlarının görevi -bir yerde- dildeki boşlukları doldurmaktır.[250]

Dolayısıyla, Kur'an'ın her ifade, cümle ve ibaresini zahirî (literal) anlamıyla ele almak mümkün olmadığı gibi, Kur'an ifadelerinde bir mecaz, bir istiare, bir teşbih ve temsil olabileceği ihtimalini gözardı etmek ilahî vahyin gerçek ruhuna aykırı bir davranış olur.

---

248 Kasımi. a.g.e., s.198.

249 Hüseyin Yaşar, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul 1997, s. 180.

250 Koç. a.g.e., s. 116.

D-Mecazî Dil Problemi

Bir edebî sanat olarak Kur'an'da mecazın (istiare, kinaye gibi) varlığını tespit ettikten sonra, şimdi de "gaybî" konularla ilgili ifadelerin anlamlarının tesbitinde kullanılan mecazî dili ele alalım.

Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennem gibi konuları mecazî dil adı altında incelememiz, mecazın hiçbir şekilde hakikî manada kullanılmaması sebebiyledir.

Zira bu ifadelerin mecazî dil adı altında incelenmesi, Allah'ın fiillerinin kulların fiilleriyle ifade edilmiş olması veya ahiret hayatıyla ilgili konuların dünyadaki olgu ve olaylarla anlatılması sebebiyledir. Dolayısıyla teknik anlamda bu konu mecazî dil adı altında incelenmelidir.

Mecaz sadece edebiyatta değil, aynı zamanda felsefede de kullanılmaktadır. Şu farkla ki edebiyatta mecazın gayesi genelde üslup ve ifade güzelliği iken, felsefede mecazın amacı soyut konuların anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.[251] Bir ilahî kelam olan Kur'an açısından düşünüldüğünde ise, mecazî dilin kullanılabilmesi için;

a) Gaybın varolması,

b) Gaybı bilen Allah'ın insanlarla diyaloğunun olması

c) İnsanlara bu gaybî konuların iletilmesinin murad edilmesi gerekir.[252]

Bu açıdan bakıldığında Allah, ahiret ahvali, cennet, cehennem gibi varlıklar insanın algı dünyasınının dışında varlıklardır. Dolayısıyla "gaybın" insanlara en genel şekliyle kavratılması önemli bir problem olmaktadır. Çünkü insan *gerçeğin* bir kısmını ihata edebilmektedir. Bunun dışında kalan *gerçeğin* en büyük kısmı insan kavrayışının büsbütün dışında kalmaktadır. Nitekim insan dimağı (irade düşünce, hayal gücü ve sezgiyi kapsayan anlamıyla) tümüyle önceden

---

[251] Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, İstanbul, 1990. s.1

[252] Hikmet Zeybeli, a.g.m.s.93

elde edilmiş tecrübelerin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemez ve onun hakkında bir fikir oluşturamaz.[253]

İnsan zihninin ancak tümüyle önceden tecrübe edebildiği algılara dayanarak faaliyet göstermesi ve önceden gerçekleştirilmiş tecrübeler aleminin dışında kalan şeyleri tasavvur edemeyişi sebebiyle, hem dünya hem de gayb aleminden bahsetmesi zorunlu olan dinin dünyadan bahsetmesi insan zihninin algılaması açısından bir problem çıkarmazken; gayb aleminden bahsetmesi insan zihninin algılaması açısından bir problem oluşturmaktadır. Dolayısıyla ortada, insan zihninin gaybı algılaması ve anlaması sorunu vardır. Gaybın algılanması ve anlaşılması ise bir iletişim gerekli kıldığına göre bu iletişimin niteliği de bir başka problemi meydana getirmektedir.

Şayet iletişimin niteliği gaybın insan zihninin ötesinde bir anlatım biçimine sahip olursa insan açısından herhangi bir algılama ve anlama gerçekleşmeyeceği için varolan iletişim imkansız hale gelebilir. O halde iletişimin niteliğinin insan zihninin algısı içinde ve insana özgü bir yapıda olması gerekir ki insan kendisine anlatılmak istenen şeyi kavrayabilsin. Nitekim, bilinen ve görülen şekillerle ifade edilmedikçe insan zihninin soyut manaları anlaması zordur. Dolayısıyla soyut kavramlar ve metafizik unsurlar söz konusu olduğunda mecazî dilden kaçış yolu yoktur. Zihinsel sorunların tartışılmasında kullanılan terimler sembolik olduğu gibi, metafizik olguların anlatılmasında kullanılan ifadeler de semboliktir.[254] Zira Allah'ı tanımladığımız kelimeleri kullanıyor oluşumuz ve Kur'an'ın bu kelimeleri kullanıyor oluşu aşkın bir varlığı tanımlayacak bir kelimenin bulunamaz oluşundandır. İnsanın beşerî terimler kullanmaksızın Allah Teala'dan söz etmesi mümkün değildir. Hem fizik hemde duyum ifade eden sıfatların ve isimlerin Allah'a atfedilmesi O'nun cismanî varlık olmasından dolayı değildir.[255] Çünkü

[253] Zeyveli, a.g.m., s.94

[254] Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (çev.Mehmet Aydın), Ankara, 1982, s.48.

[255] Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s.126

bu kelimelerin anlattığı şeyler Allah'ın aşkınlığını hiçbir şekildc ifade edemezler. Dünya alanındaki en yüce değerlerin bile onu anlatacak gücü yoktur.[256] Nitekim dinsel simgeler varolan bilgilerin başkalarına iletilmesi için kullanılan bir araçtır. Ancak varolan bilgilerin dile aktarılması olan bu simgeleştirmede her zaman kesinlikten bir şey "feda" edilir.[257] Yani anlatılan şeyin tam ve mükemmel yapısı net bir şekilde ortaya konamaz. O halde yapılması gereken şey, bu tür dilsel simgelerin "eksik" bir tanımlama olduğunun bilincinde olmaktır. Mesela, mecazî anlatım tarzı bilim adamları tarafından da çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. "Keşif ve icadı kolaylaştırıcı usul" adı altında mecaz, anlaşılması güç olan konuları ilim adamı olmayanlara (genele) anlatmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Işığın bir bakıma dalgalara ya da zerreciklere (parçacıklara) benzediği söylenir. Fakat, aslında ışık, ilim adamı için ne dalgadır ne de zerreciklerden oluşan birşeydir.[258]

O halde mecaz, bir şeyi başka bir şeyi hatırlatacak veya telkin edecek şekilde dile getirmek olduğundan mecazî dil bir yerde kelimelerin sıradan bilgisine dayansa bile, bunu salt sözlük anlamının bir fonksiyonu olarak görmek mümkün değildir. Zira atıf ve isnatlar yani dilsel simgeler tek tek sözcüklerle yapılmış bir şey değil, konuşanın belirli bir vesile ile bir şey dile getirmek için yaptığı bir faaliyettir. Mecazî kullanımda dayanağı, sözcüklerin bütün semantik özellikleri ile konuşanın sahip olduğu birleştirici güç sağlar. Yani, hem kullanılan kelimelerin anlam alanlarının hem de konuşanın o kelimelere yüklediği yüklemlerin birarada değerlendirilmesi gerekir. Bu bakımdan başka alanlarda olduğu gibi dinî alanda da başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme sanatı olarak mecaz önemli bir işlev üstlenmektedir. O halde dinî ifadeleri

256 Koç, a.g.e., s.53.

257 Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme*, İstanbul, 1998, s.37.

258 Watt, a.g.e., s.118

izah ederken mecazî söylem şekillerini de hesaba katmak gerekmektedir.[259]

Mecazî dil, gaybî konuların açıklanmasında önemli bir aracı olmuştur. Gayb alanın insanlara aktarımı Zemahşeri'nin önemle belirttiği gibi müşahade edebildiğimiz alemdeki unsurlardan *temsil etmek* suretiyle sembolik tasvirle anlatılmıştır.[260] Allah'ın zatı ve sıfatları, melekler, cennet, cehennem gibi varlık alanları, algılayan ve anlayan insan açısından hiçbir yolla yeterli bir biçimde algılanmadığı için mecazî dil kullanılmıştır. Mesela Kur'an'da *"altlarından ırmaklar akan cennetlerden"*[261] veya *"kaynar suların bulunduğu cehennemden"*[262] bahsedilir. Cennetin veya cehennemin nasıl olacağı konusunda bu ayetler tam bir tasvir sunmaz. Bu ifadeler bildiğimiz nesneler kullanılarak bilemediğimiz bir alem hakkında zihnimizde bir takım çağrışımların uyanmasına neden olur. Yoksa bu, söylenen şeylerin tıpkısının olacağı demek değildir. İnsanın ihata etmesinin mümkün olmadığı bir alemden insana bilgi ancak insanın kullanılabileceği bir takım vasıtalarla gelebilir.[263] Yine En'am suresinde geçen,

وهو القاهر فوق عباده

"O yarattıkları üzerinde (fevk) otorite sahibidir."[264] Ayeti Allah Teala'nın kudret ve hikmetinin mükemmel olduğuna delalet eden bir delildir. Nitekim buradaki üstünlük mekan ve cihet bakımından üstünlük değildir. Asıl üstünlük *hakimiyet ve kudret* bakımınan üstünlüktür. Tıpkı "efendi kölenin üstündedir" sözünde olduğu gibi. Dolayısıyla "kahır" sıfatını ifade eden "fevkıyyet" (üstünlük) cihet bakımından değil, hakimiyet bakımındandır. Zira mekan bakımından yüksekte olan kimselerin makhur (yönetilen, hükmedilen) konumunda olması veya mekan bakımından aşağıda olan kimselerin

---

259 Koç.a.g.c.,s.115
260 Zemahşeri, a.g.e.,c.2,s.273
261 2.Bakara, 25; 47 Muhammed, 15.
262 44.Duhan, 45-46.
263 Esed a.g.e.s.1330 (Ek. I); Kırca, a.g.m., s.47
264 6.En'am, 18.

yönetici konumunda olması doğal ve normaldir.[265] Dolayısıyla ayetteki "fevk" kelimesi mekan bakımından üstünlüğe işaret etmemektedir.

Yine Kur'an-ı Kerim'de *Allah'ın eli, Allah'ın yüzü* gibi ifadelerden bahseden ayetlere bakıldığı zaman, bu ayetlerde geçen kelimelerden kastın sözlük anlamları olmadığı açıktır. Nitekim "el" kelimesi bir uzvun ismi olduğu gibi, mecazî olarak farklı manalara gelebilmektedir. Nitekim, Kur'an'da Allah'a izafe edilen el kelimesi (Allah'ın eli) ifadesi sadece güç ve kuvvet[266] manasında olmayıp, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar içermektedir. "*Muhakkak ki fazl (lutuf ve ihsan)* ***Allah'ın elindedir.*** *O dilediğini bağışlar*"[267] ifadesinde el kelimesinden maksat, malikiyet ve aidiyet; "*Herşeyin melekutu* ***elinde*** *bulunan (Allah) ne yücedir*"[268] ifadesinde el kelimesinden maksat güç ve kuvvet; "*Aksine O'nun* ***iki eli*** *de açıktır, dilediğine infak eder*"[269] ifadesinde geçen el kelimesinden maksat, cömertlik, güç ve kudret; "*Sana biat edenler aynı zamanda Allah'a da biat etmiş olurlar.* ***Allah'ın eli*** *onların elinin üstündedir.*"[270] ifadesinde ise el kelimesinden maksat, biat edenlerin yaptıklarını tasdik etme ve onaylamadır. "*Ey İblis seni* ***iki elimle*** *yaratmış iken secde etmene engel olan şey nedir?*"[271] ayetinde ise el kelimesi hem şeytana bir yaratılmış olarak kibirlenmemesi gerektiğini vurgulamak, hem de yaratmanın Allah'a ait olduğunu kuvvetlendirmek için kullanılmıştır.

Aynı şekilde "*Allah'ın yüzü*" kelimesi, kullanıldığı bütün ayetlerde sadece Allah'ın zatını ifade etmemekte, bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar içermektedir. Nitekim, "*Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye yönelirseniz yöne-*

---

265 Razi a.g.e., c.9, s.472

266 Bahaeddin Sağlam, *Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili*, İstanbul, 1997, s.324

267 3.Al-i İmran, 73; 57.Hadid, 29.

268 36.Yasin, 83.

269 5.Maide, 64.

270 48.Fetih, 10.

271 38.Sad,75.

*lin **Allah'ın vechi** orasıdır....*"[272] ifadesinde geçen vech kelimesi, "Allah'ın mekandan münezzehliğini" vurgulamak için kullanılmış; "*Ve onlar ki Rablerinin **teveccühünü (vechi rabbihim)** umarak güçlüklere göğüs gerip namazda kararlılık gösterirler...*"[273] ifadesinde geçen vech kelimesi de "rıza" manasında kullanılmıştır. "*Allah'tan başka ilah yoktur, herşey yok olacak sadece O'nun **vechi** baki kalacak*"[274] ifadesi ile "*Her şey yok olup gitmeye mahkumdur ama kudret ve ihtişam sahibi olan Rabbinizin **vechi** sonsuza dek bakidir.*"[275] ifadesinde geçen vech kelimesi ise, "Allah'ın zatı" manasında kullanılmıştır.

Yine Allah'a izafe edilen *göz* kelimesi de aşağıdaki ayetlerde görüldüğü gibi kontrol etme ve gözetim altında tutma manasındadır.

"*Bizim **gözlerimiz önünde** (gözetimimiz altında) ve vahyettiğimiz biçimde (seni ve seninle beraber olanları kurta-racak olan) gemiyi inşa et...*"[276]

"*O halde Rabbinin hükmünü sabırla bekle, çünkü sen **gözümüzün önündesin** (korumanız altındasın)...*"[277]

Bakara suresinde geçen "*Onlar, Allah'ın bulutların gölgeleri arasından meleklerle birlikte kendilerine **gelmesini** ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?...*"[278] ayetinde yer alan *Allah'ın gelmesi* ifadesi, bazı tefsir alimlerince Allah'ın azabının gelmesi şeklinde anlaşılmıştır.[279] Nitekim Kur'an'ın kendisi de bu anlamı desteklemektedir.

"*Onlardan önce gelip geçenler de birtakım hile ve düzen kurmuşlardı. Allah da onların yaptıkları binalara temellerinden **geldi** de (o evlerin) tavanları başlarına yıkıldı*

---

272 2.Bakara, 115.

273 13. Ra'd.12.

274 28.Kasas.88.

275 55. Rahman.26-27.

276 11.Hud.37.

277 52.Tur.48.

278 2.Bakara.210.

279 Razi a.g.e., c.5.s.36; Derzeve, *et Tefsiru'l Hadis*, c.5, s.220; Elmalılı, a.g.e., c.2.s.737.

ve nereden geldiğini daha anlamadan azap onları ansızın yakaladı."[280]

Kur'an insanları başka varlıklara kul olmaktan kurtarmak için *"insanların meliki Allah'tır"*[281] diyorsa, bir anlamda insanlara nasıl her yerin, her memleketin bir yöneticisi varsa, dünyanın da kainatın da bir yöneticisi vardır. O'da Allah'tır, demek istiyor.[282] Yine Kur'an *Allah'ın semada olduğunu,*[283] *arşa istiva ettiğini*[284] bize söylüyorsa, bu ifadelerle bizzat sözcük anlamları kastedilmiş olmayıp, bunlardan bahsedilerek başka bir alan olan aşkınlık daha doğru bir deyişle Mutlak Kudretin bilinmesi istenmektedir.

Konuyu Nadim Macit'in şu sözleriyle özetlersek, "Allah tanımlanamayan zaman ve mekandan münezzeh ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlık olduğuna göre O'nu tasavvur etmenin imkansızlığı karşısında O'nun varlığı ve fiilleri -çok yetersiz olmakla birlikte- ancak oldukça genelliştirilmiş mecazlarla bize aktarılabilir. Nitekim Kur'an, Allah'tan bahsederken semalarda olduğunu, arş üzerine istivasını bize bildiriyorsa, biz bu ifadeleri zahirî anlamlarıyla alamayız. Bütün bunlar Allah'ın herşeye kadir olduğunun bütün varlıkların mutlak hükümranı olduğu kavramının lisanî vasıtalarıdır. *Ayn, yemin, kabz, cenb, nüzul, meci, ityan, kurb, gadab vb.* gibi insanî fizyonomi ve duyumlarla kesişen Kur'an'î dil, müşahedemizin dışında olan gaybı, insan zihninin sınırlarına indirmeye, bir başka deyişle insan tarafından bilineni bilinmeyene bir temel yapmaya matuf bir biçimde aktarmıştır.

Yine Allah'ın gazab etmesi, salih amellerden hoşlanması, yarattıklarını sevmesi, insanların günahlarından dolayı hesaba çekilmesi, amellerinin tartılması gibi insan biçimci tasvirlerin, vahyolunan ilkelerin *beşer dili yoluyla aktarıl-*

---

280 16.Nahl.26.

281 114.Nas.1.

282 Sağlam, a.g.e.,s.322

283 41.Fussilet,11.

284 20.Taha.5.

ması ve gerçekleştirilmesi varolduğu müddetçe, kaçınılmaz tasvirler olduğu bilinmelidir.[285]

Bu bakımdan özellikle hem Allah hem de insan için kullanılan, Allah'a atfedilen anlamıyla insana atfedilen anlam arasında bir benzerlik anlamı veren, bununla birlikte *aynı anlamda kullanılmaması gereken terimler*, geçtikleri metnin bağlamından ve Kur'an'ın anlam bütünlüğünden soyutlanmamalıdır. Dolayısıyla bu tür ifadeler Allah'ı insana tanıtmada özel bir anlam taşımaktadır. Öyleyse ilahî zat ve sıfatlar hakkında gelen kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla değil, bir dinî hakikat olarak Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili ifadeler ve aşkın bir anlama göndermede bulunan benzetmeler bir benzetme bağlamında amaçlanan anlamı değil de, bu benzetme Allah'ı insanla özdeşleştirme bağlamında ele alınırsa, bu hem dinî kavramların anlamlarının bozulmasına hem de mesajın amaçladığı anlam bütünlüğünün parçalanmasına yol açabilir.[286]

Kur'an-ı Kerim'de metafizik unsurların ve gaybî konuların mecazî dilde anlatımının yanında, dünyevî alanla ilgili konularda daha doğrusu Allah Teala'nın canlı ve cansız varlıklarla bire-bir konuşması şeklinde ifade edilen konularda da mecazî dil kullanılmıştır. Mesela, Kur'an'da Allah'ın *"ateşe ibrahim için serin ol"* demesi;[287] *"arza ve semavata ikisine de isteyerek ya da istemeyerek gelin"*[288] demesi onların da *"isteyerek geldik"* demeleri veya bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece *"ol"*[289] demesi gibi ifadeler salt kelimeler aracılığı ile yapılan karşılıklı konuşmanın basitçe bir tasvirinden ibaret değildir. Dolayısıyla bu ifadeleri sembolik ifadeler olarak görmek gerekir.[290]

---

[285] Macit, a.g.e., s.91-92.
[286] Macit.a.g.e., s.126
[287] 21.Enbiya,69
[288] 41.Fussilet,11
[289] 36.Yasin,82
[290] Cündioğlu, *Sözün Özü*, s.67

Zira bu ifadeleri ayetlerin zahirine göre yorumlamak, yere ve göğe, ateşe ve diğer varlıklara akıl takdir etmeye götürür, yani bu varlıkların Allah'ın hitabını anladıklarını ve o hitabın, ateşin yer ve göğün dinleyebileceği ses ve harflerden müteşekkil olduğunu ve onların da bu hitaba mesela yerin ve göğün "isteyerek geldik" demeleri gibi olumlu yanıt verdiklerini, kısaca cansız varlıklar için hayatı, akıl, ses ve harfler konuşmayı takdir etmiş oluruz. Ancak bilinmelidir ki, burada karşılıklı konuşma şeklinde geçen ifadelerden ses ve harflerden oluşan *dille ifade* murad edilmemiştir. Nitekim bu tarz ifadeler, kainatta varolan bütün varlıkların Allah'ın emrine musahhar olduklarını, O'na boyun eğdiklerini dolayısıyla insanın da diğer varlıklar gibi Allah'a boyun eğmesi, emirlerine itaat etmesi ve yasaklarından kaçınması gerektiğini vurgulayan sembolik ifadelerdir.[291]

Sonuç olarak Kur'an vahyin en son ve en mükemmel ürünlerini içerisinde barındıran bir kitaptır. İnsanlara makro ve mikro alemdeki sırları ve bilinmeyen hususları anlatmak için semboller kullanmış, insanın müşahede alanının dışında kalan konuları ve Mutlak Gerçek'i, anlatım tarzında en iyi ve tek yol olan mecazî dille anlatmıştır.

Dolayısıyla Allah'ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali, cennet ve cehennemle ilgili Kur'an'da yer alan ifadeleri mecazî dil adı altında incelemek ve bu bağlamda konuları anlamaya çalışmak Kur'an'ın amacına daha uygun bir yaklaşım olur.

E- Anlama ve Yorumlama Faaliyeti Problemi

Anlam, bir sözün bir önermenin bir tasarımın bir düşüncenin ya da bir eserin anlatmak istediği şeydir.[292]

Anlama ise, en kapsamlı karşılığı ile bir ifadenin (bir sözün, bir davranışın ya da bir olgunun) mesajını, vermek istediğini veya vermek istediğinden daha fazlasını almak-

---

[291] Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Gazali, *İhya-u Ulumi-i'd Din*, (çev. Ali Arslan), İstanbul 1978, c.I., s.359

[292] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü* İstanbul 2000 s.20 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s.22.

tır.[293] Bir başka deyişle anlama, herhangi bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması ve anlaşılmasıdır.[294]

Bu nedenle dilin varlık nedeni de, insanlar arasında sıklıkla ortaya çıkan iletişimde bulunma (karşılıklı anlaşılma) gereksinimidir.[295] İletişimin başarısı ise, dinleyen veya okuyan bireyin kendisiyle iletişimde bulunan kişinin niyetini tanıyıp kavramasıyla mümkündür.[296] Bir başka deyişle, başarıyla gerçekleştirilmiş iletişim, söylenimi (metin veya söz) üreten kişinin bilinçli olarak iletmeye yöneldiği şeyle, onu gözlemleyen kişinin bu söylenimin algısından çıkardığı şeyin içerikçe örtüşmesidir.[297]

İçerikçe örtüşmenin gerçekleşmesi ise, bir gönderenin bulunmasını gerekli kılar. "Gönderen", "gönderilene" bir "mesaj" yollar. Beklenen iletişimin gerçekleşmesi için; gönderilen tarafından anlaşılabilir kimi zaman dilsel, kimi zaman dil-dışı bir "bağlam" gereklidir. Ardından, gönderenle gönderilenin, aralarında iletişim kurmalarını ve bu iletişimi sürdürmelerini sağlayan fiziksel veya ruhsal bir ilişki gereklidir. Dolayısıyla bir kimse başka birisine bir şey söylediği zaman, söylediği cümlenin karşısındakine bir şey anlatma gücünde olduğunu kabul etmekte; dinleyen de, eğer söylenmek istenen şeyi anlayabilmişse, cümlenin o gücünden yararlanarak anlatılmak isteneni anlamaktadır. Konuşanın anlatma fiilinde, dinleyenin de anlama fiilinde başarılı olabilmesi için, cümlede her ikisinin de bu faaliyetlerinde başarılı olmasını sağlayacak bir anlatma gücünün bulunması zorunlu görünmektedir.[298] İşte dilsel iletişimin bu vazgeçilmez

---

[293] H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (Çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1992, s. 64

[294] Rickman, a.g.e., s. 63.

[295] Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul, 1996, s. 41.

[296] Denkel, a.g.e., s. 49.

[297] Denkel, a.g.e., s. 40.

[298] Vehbi Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1985, s. 212.

etkenlerini aşağıdaki biçimde şematik olarak gösterilebiliriz.[299]

Bağlam
Gönderen ....Mesaj...............Gönderilen
İlişki

Yukarıda belirtilen unsurlar iletişimin sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesi için gerekli aynı zamanda çok önemli unsurlardır. Ancak, iletişim ortamı diye de adlandırabileceğimiz gönderen-mesaj ve gönderilenden oluşan bu ortam, gönderen ile gönderilen arasında iletişimi olanaklı kılsa bile; bu durum, iletişimin hedefi olan anlaşılmanın tam anlamıyla gerçekleşeceğini göstermez. Nitekim, bir metni anlamanın ölçütü, metnin yazıldığı dildeki kelimelerin ve ibarelerin delalet ettikleri, sadece zahirî mananın bilinmesini değil, zahirî mananın yanında o kelime ve ibarelerin mecazî manalarının da bilinmesini gerektirir.[300] Dolayısıyla, iletişim etkenlerinin var olması anlamanın da gerçekleşmesini gerekli kılsaydı tarihte hiçbir zaman İlahiyat ve Felsefe alanında anlama ve yorumlama problemlerine rastlanmazdı. Ayrıca, başlangıcından günümüze kadar yazılan yüzlerce ciltlik tefsir kitabı, bir anlama probleminin olduğunu göstermektedir.

Yine Kur'an ilimleri içerisinde yer alan konulara bakıldığı zaman, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, hakikat-mecaz, Kur'an'ın Allah Teala'nın sıfatlarını anlatan insanbiçimci ifadeleri gibi problemli konuların tefsir ve usul-u tefsir kitablarında önemli bir biçimde yer aldığı görülür.* O

---

299 Jakobson Ramon, "Dil bilim ve Yazın Bilim" *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi* (Kuramcılardan Seçmeler), Ankara, 1983, s. 179. Ayrıca bkz. Arkoun Muhammed, *Kur'an Okumaları* (Çev. Ahmet Zeki Ünal) İstanbul, 1995 (Çevirenin sunuş bölümü)

300 Bkz. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s.70 (Yazar değerlendirmesini, Arap dili üzerinde yapmaktadır.)

* Burada Kur'an'ın tamamının anlamadan yoksun olduğu söylenmemektedir. Kastedilen İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tefsir ilmî açısından müşkil kabul edilen konulardır.

halde, ortada bir iletişim var ama, iletişim etkenlerinin varlığı, mütekellimin kastının her yönüyle anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla, anlama faaliyeti, iletişimin ötesinde bir sonraki aşama olan farklı bir boyut ve alan olarak değerlendirilebilir.

İletişimin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi ve söylenen sözün doğru bir şekilde anlaşılması için,

1. Sözü söyleyen kimseyi,
2. Kendisine söylenen kişiyi,
3. Söylenen şeyi,
4. Sözün söylendiği zamanı,
5. Sözün söylendiği mekanı,
6. Nasıl söylendiğini,
7. Ve niçin söylendiği bilmek gerekir.[301]

Bütün bunlar anlama faaliyetinde önemli dayanak noktalarıdır ama bir sözün veya metnin anlaşılmasında bütün bu unsurları tesbit edebilmek ve bilebilmek mümkün olmayabilir. Dolayısıyla her anlama faaliyeti de sonuçta bir yorumu gerekli kılar. Yorum ise genel olarak bir metni, bir haberi, bilinmeyen ve anlaşılmayan bir eylemi, bir mesajı, bir olayı, vb. inceleyip açıklayarak değerlendirme, belli bir açısından hareketle anlamlandırmadır.[302] Dolayısıyla bir metni okuyan şahıs açısından söylenecek olursa, okuyanın "anladım" dediği şey ile metnin vermek istediği mesaj bazen örtüşmeyebilir. Çünkü metne muhatap olan şahsın içinde bulunduğu ortam ile (bu ortam metni anlayan kişinin yaşadığı çağ, fikir ve düşünce yapısı, karakteri, içinde bulunduğu inanç ve dinî kültür yapısı vb.) metnin ortaya çıktığı ortam (söylenme sebebi, bağlam vb.) denkleşmediği müddetçe yapılan her anlama faaliyeti bir yorumlama

---

[301] Celal Kırca. "*Kur'an'ı Anlama Yöntemi*" basılmamış ders notu, Kayseri, 2001 s.1.

[302] Cevizci. a.g.e., s.372

etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde, anlamak yorumlamaktır, denilebilir.[303]

Zerkeşi'nin önemle belirttiği gibi, hitabın toplumun diliyle olması, o dilin tefsire ihtiyacı olmadığı anlamına gelmez. Zerkeşi'ye göre her müellif, eserini, bizzat yazdığı ifadelerle anlaşılacağı düşüncesiyle yazar. Ayrı bir şerhe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla üç nedenden ötürü daima açıklamaya ihtiyaç duyulur:

1. Müellif, eserini kendince yeterli gördüğü bir üslubla ve ilmî yetkinliğinden dolayı veciz ifadelerle yazabilir. Bu, eserin tamamiyle anlaşılacağı anlamına gelmez. Bu sebeble, eserde yer alan kapalı ifadelerin açıklığa kavuşturulması gerekir.

2. Müellif, anlatmak istediği konunun öncesini biliniyor düşüncesiyle zikretmeyebilir. Açıklanmayan konu öncesi bölümün/olayın ortaya konması metnin daha sağlıklı anlaşılması için gereklidir.

3. Metinde geçen ifadelerin farklı manalara (mecaz, iştirak ve iltizam gibi) gelme ihtimali daima vardır. Dolayısıyla metinde yer alan ifadelerin hangi manaya delalet ettiğinin açıklanması gerekir.[304]

Özetle, Zerkeşi'ye göre bir düşünce, bir irade ve bir niyet taşıyan her metnin açıklanmaya gereksinimi olabilir ve bu açıklama az veya çok yorumu içerisinde barındırır. Nitekim, yazarlar, özellikle ozanlar, okuyan ve dinleyen üzerinde etkili olabilmek için dilde anlaşılanın dışına çıkarlar. Sözcükleri çeşitli çağrışımlara yol açacak yeni imge ve duygu oluşturacak biçimde değişik anlamlarda kullanırlar.[305]

O halde, anlama faaliyeti, geleneksel anlamıyla yazı açımlaması diye tanımlanabilir. Bu tanıma göre, anlama ve yorumlama etkinliği yazarın kendi açısından zaten açıklamış

---

303 Japp, a.g.m., s. 238.

304 Zerkeşi, a.g.e., c. I, s. 106. Ayrıca bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay. *Önce Söz Vardı Yorumsamacılık Üzerine Deneme*, Ankara, 1996, s. 237.

305 Aksan, a.g.e., s. 75.

olduğu bir şey üzerinde refleksiyon yapmaktır.[306] Yani, anlama, herşeyden önce bireysel bir bilincin bir başka ben'i yeniden kurma, kavrama böylelikle de kendi bireyselliğinin bilincine varma sürecidir.[307] Yazılı metinleri anlamanın ve yorumlamanın temelinde de bir başkasının ortaya koyduğu bir ürünü kavrama çabası yatmaktadır. Bu durumda, bireysel bir bilinç başka bir bilincin ortaya koymuş olduğu ürünün nesnel bilgisine nasıl ulaşabilir? Bu güçlülük "ortaklaşalık" kavramına dayanarak çözülmüştür. Simgeler yoluyla ortaya konan anlamlar, hiçbir zaman dar anlamda özel değildir. Yani -şiirin dışında- simgelerin her zaman özneler arası geçerliliği vardır.[308]

Dolayısıyla, uzmanlık alanı içerisinde yer alan özel dillerin dışında, kişilere özgü bir dil ve iletişim sistemi olmadığı için, toplumun istifadesine sunulmuş, genel veya ortak dil aracılığıyla söylenmiş veya yazılmış her söz veya metin, anlamaya yönelik bir çaba sonucunda toplumun geneli tarafından anlaşılabilir. Aynı şekilde Kur'an-ı Kerim, içerisinde bir çok teknik ifade bulundurmakla birlikte toplumun geneline hitab etmektedir.[309]

Bu sebeble, dil bilen bir kişi, aynı zamanda her biri belli bir biçim ve anlam ya da anlam potansiyeli taşıyan, birbiriyle örtüşmeyen sonsuz sayıda önermenin oluşturduğu bir öbeği belirleyen kimi kural ve ilkeleri öğrenmiş bir kişidir.[310] Bu düşünceden hareketle yazarlar, eserlerini toplumun istifadesine sunarlar. Zira, toplumun her ferdi için, onların anlama ve kavrama seviyesine uygun olarak ayrı ayrı eser yazmak imkansızdır. Dolayısıyla, bir metnin veya sözün amacına ulaşması, iletişimini başarıyla gerçekleştirmesi, o metne veya söze muhatab olan insanın, anlamaya yönelik gayreti ve çabasıyla mümkündür.

---

306 Japp. a.g.m., s. 226.

307 Ülker Gökberk, "Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi" *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I*, (Derleyen: Doğan Aksan), Ankara,1980, s.170.

308 Gökberk, a.g.m., s.171.

309 Soyalan, a.g.e., s. 34.

310 Denkel, a.g.e., s. 60.

Ancak, insanın karakteri, iç yapısı ve içinde bulunduğu koşullar anlama faaliyetinde çok önemlidir. Her insanın, içinde bulunduğu kültür ve edindiği bilgiler sebebiyle olaylara ve hadiselere bakışı farklı farklı olduğu gibi Kur'an'a bakışı da farklı olabilmektedir. Çünkü anlama faaliyeti, Kur'an metninin çözüm bekleyen somut sorunlarıyla ilgili olduğu kadar anlayanın niyeti, arzusu, ilgisi, amacı ve daha önceki inançları ile de az çok bağlantılıdır. Bu nedenle anlayanın mesela ön varsayımları, kıssa, mesel ve mecazlara karşı tutumu, ilkeleri, neyi umumî, neyi hususî olarak değerlendirebileceği, nakil ve rivayetlere karşı tavrı anlama faaliyetinde çok önemlidir.[311]

Bunun da sebebi, insanın mutlak bir varlık olmayışı ve bu nedenle de Mutlak Varlık'tan gelen bilgileri ve mesajları küllî bir tutum içinde tam olarak algılıyamaması ve anlayamamasıdır. Dolayısıyla her fert, Kur'an'ı anlama ve algılama konusunda eksik bir tutum içindedir.[312] Gazali'ye göre de hiç kimse, hangi yöntemi takip ederse etsin, herşeyin kühnüne ve hakikatin bilgisine vakıf olamaz.[313] Bu sebeble, anlamayı gerçekleştirmek ancak açık bir sorgulamayla mümkündür. Açık bir sorgulama, daha işin başında bilmediğini ve kendisine ait ön yargıları bulunduğunu kabul etmektir.[314]

Sonuç olarak, dilin sınırlı ve anlamı aktarmada yetersiz olması, eksiklik ve zenginlikleri içerisinde barındırması; bunun yanında o dili anlayan ve yorumlayan insanın da ontolojik olarak bünyesinde zaafiyet taşıması, metnin ve sözün anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Her dil ifadesinin yapısı gereği bir hedefi olduğu yani, muhatabında bir reaksiyon doğurma isteği vardır.[315] Dil

---

311 Halil Rahman, Açar, "Kur'an'ı Yorumlamada Felsefi Anlam Bilime Duyulan İhtiyaç" *Kur'an Sempozyumu II, (4-5 Kasım 1995)*, Ankara, 1996, s. 116.

312 Celal Kırca . *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul, tsz., s. 54.

313 Turgay. a.g.e., s. 111.

314 Göka, Topçuoğlu, Aktay, a.g.e., s. 55.

315 Porzıg, a.g.e., s.69.

olmazsa açıktır ki insana hiçbir şey anlatılmaz. O dili yorumlayan bulunmazsa ve yazılı ve sözlü işaretlerin anlamlarını keşfedecek kimse yoksa dilin anlamı olmaz.[316] Metin veya söz onları anlayan bir şahıs bulunduğunda anlamlıdır.

O halde, muhatabın reaksiyonda bulunması, metnin veya sözün ne demek istediğinin, amacının ne olduğunun tesbit edilmesi anlama ve yorumlama faaliyetiyle mümkündür. Her yorumlama etkinliği de metni veya sözü "yeniden üretme" ve "yeniden kavrama" sürecidir. Dilin sınırlı olması ve insanın zaafiyet taşıması sebebiyle yorumlama esnasında her zaman bir yanılma payı vardır ve hata yapmak olasıdır. Ancak, metne sadık kalmak, kapsamlı içerik araştırması yapmak, verilere dayanmak bir ön koşul olduğu sürece[317] yapılan her yorum meşru görülür ve makbüldür. Bir metnin yorumu, metnin vermek istediğini muhafaza etmeye çalıştığı sürece iyi bir yorum olarak değerlendirilebilir.[318] Gazali'ye göre şayet, dinî bir metin farklı yorumlara açıksa, yorumları teke indirmemek gerekir. Zira, Allah'ın ve rasulünün muradı hakkında zan ile hüküm vermek doğru değildir.[319]

Bu bakımdan dikkat edilmesi gereken husus, ihtimalli durumların Kur'an lafzının taşıdığı manaların dışına taşırılmaması ve Kur'anî bütünlüğü bozabilecek yanlış yorumlara gidilmemesidir.[320] Zira kıyamete kadar değişmeden ve fakat değişik yorumlara açık olarak hayatiyetini sürdürecek olan Kur'an'dır.[321]

---

316 Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman* (Çev. Zeki Özcan), İstanbul, 1999, s. 196.

317 Japp, a.g.m., s.237.

318 J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar* (Çev. Halil Rahman Açar), Ankara, 1993, s.XII (çevirenin sunuş bölümü).

319 Turgay, a.g.e., s. 111.

320 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul, 1996, s.40.

321 Albayrak, a.g.e., s.41.

F- Anlama ve Yorumlama Faaliyetine İki Uç Örnek

Kur'an, indiği asırdan bu yana muhatapları tarafından rehber olarak kabul edilmiş ve onu anlama yönünde bir çok tefsir faaliyeti olmuştur. Ciltlerle yazılmış tefsir kitabları bunun bir göstergesidir.

Kur'an indiği dönemde içlerinde Allah'ın rasulü de bulunduğu için muhatapları tarafından rahatlıkla anlaşılmış, müphem olan konular rasulullah'a sorularak açık hale gelmiştir. Burada bir problem yoktur. Ancak daha sonraki muhatablar açısından bir çok problem ortaya çıkmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde itikadî mezheblerin ortaya çıkması, Kur'an'a yaklaşımların yönünü ve istikametini değiştirmiş; muhataplar, Kur'an'ı yine Kur'an'dan hareketle değil, aksine kendi mezhebî görüşleri doğrultusunda anlama yönüne gitmişlerdir.

Kur'an, anlamanın amacı olması gerekirken, mezhebî ilkelerin desteklenmesi yönünde bir araç ve bir dayanak olmuştur. Hatta o kadar aşırıya gidilmiştir ki "*Kur'an'ın bir zahiri bir de batını vardır*" [322] sözünden yola çıkarak ve tefsir yapmanın ilkeleri gözardı edilerek, Kur'an ifadelerine lafzın delalet etmediği, lafza verilmesi mümkün olmayan anlamlar verilebilmiştir. Diğer taraftan, bir düşünce ve fikri ifade eden dilin bir vasıta olduğu unutularak lafzın delalet ettiği *ilk mananın* dışına çıkılmamış, Allah için antropomorfik yaklaşımlara gidilebilmiş; ayrıca Kur'an'ın kudsiyetine gölge düşürmemek ve Kur'an'ı insanî ölçüte indirmemek için kıyas reddedilmiş, neticede lafızların sathî manasının ötesine gidilememiştir.

İşte burada lafzın anlamını daraltan yaklaşım (lafzî yorum) ile lafza keyfî bir biçimde anlam veren yaklaşım (batınî yorum) dil açısından ele alınıp değerlendirilecektir.

---

[322] Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul, 1996, s.16.

1- Zahirî Yorum (Lafzî Yorum) Örneği

Zahir kelimesi, batının zıddı, insanda açık olan kısım gizli olmayan açık, bir şeyin arzın üstünde olması ve gözle görülmesi gibi anlamlara gelmektedir.[323]

Zahirî yorum ise Kur'an ve sünnette yer alan ifadelerin sadece mantukuna bağlı kalınarak yapılan yorumlardır.[324] Ancak zahiriye ismi bir fıkıh ekolünün ismi olduğu için ve bizim gayemiz sadece Zahiriye mezhebinin literal yaklaşımlarını ele almak olmadığı; bunun yanında dinî ifadelere lafzî olarak yaklaşan her düşünceyi kapsadığı için bütün bu yaklaşımları lafzî yorum adı altında inceleyeceğiz.

Her konuşma kelimelerle (lafızlarla) ifade edilir ve her yazı kelimelerle yazılır. İnsanlar birbirleriyle iletişim kurmak, duygu ve düşünceleri aktarmak için bazen bir kelimeyi, çoğu zaman kelimelerden oluşan ve bir anlam ifade eden cümle veya cümleleri kullanmak zorundadırlar. Nitekim zihnimizdeki düşünceleri, kelimeler olmadan doğrudan doğruya bir başkasına iletmemiz mümkün değildir. Ancak düşüncelerin doğrudan kelime karşılıkları yoktur. Düşüncelerden kelimelere geçiş mana yoluyla olur. İfade etmek istediğimiz düşünce önce manaya sonrada sözlü veya yazılı olarak kelimelere bürünür. Düşünceden kelimelere doğrudan bir geçişin olmaması[325] dilin yetersizliği ve her konunun bütün ayrıntılarıyla ifade edilmesinin imkansız olması sebebiyle düşünce ve duyguların her yönüyle ifade edilmesi mümkün olmayabilir.

Bu nedenle bir metinde veya konuşmada verilmek istenen mesajın anlaşılabilmesi için metnin veya konuşmanın sadece sözel kısmına (mantuk) bağlı kalmak yeterli değildir. Aksine sözel kısma bağlı kalmanın yanında lafızların veya cümlelerin metin içinde yüklenmiş oldukları

---

323 İbn Manzur, a.g.e., c. 4, s. 520 ;İsfehani, a.g.e., s.743.

324 *İslam Ansiklopedisi* "Zahiriye maddesi", Hayreddin Karaman, İstanbul, 1986, c. 13, s. 456.

325 Alan, a.g.e., s. 12.

değerlerin de (mefhum) dikkate alınması önemli bir husustur.

Bunun yanısıra cümlenin anlamının birden fazla manaya gelebilmesi sadece Kur'an'a özgü olmayıp bütün dillerin karakterinde varolan bir durumdur.[326] Beşerî bir dil kullanmış olması sebebiyle Kur'an dile özgü bu sınırlılık ve kurallılıktan payını almakta[327] Arapların edebî zevk ve anlayışlarına uygun olarak muhataplarını etkilemek, düşünceyi normal dilden daha canlı bir biçimde ifade etmek, fikri daha duyarlı hale getirmek için her dilde varolan söz sanatlarını içerisinde barındırmaktadır.[328]

Her iletişim olayının gayesi alıcı üzerinde tesir uyandırmak ve onun harekete geçmesini, bir iş yapmasını, bir fiilde ifadesini bulan bir davranışı gerçekleştirmesini sağlamaktadır.[329] Zira iletişimin gerçekleşmesi bir düşüncenin veya fikrin ortaya konması ancak dil vasıtasıyla olmaktadır. Bir fikri veya düşünceyi ortaya koymak isteyen irade; niyet ve arzusuna göre dile ait unsurları doğal olarak kullanacaktır.[330] Bu bakımdan üslubla ilgili problemleri kavrayabilmek için dile ait unsurların iletişim esnasında yüklendikleri fonksiyonlar üzerinde durmaya ihtiyaç vardır. Ancak, ibarenin gerçek manasını, yer aldığı metin içinde kazandığını gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü onu meydana getiren unsurların metindeki diğer ifade vasıta ve şekilleriyle ilgisi metnin tamamını dikkate alarak belirlenebilir.[331] Bir metni meydana getiren dile ait unsurların tamamı kelimelerin sınırları (mantuku) içinde düşünülecek olursa anlaşma sağlanamaz. Okuyucu veya dinleyici metnin kodunu çözemez.[332]

---

326 Macit, a.g.e., s. 99.
327 Özsoy, a.g.e., s. 33.
328 Coşkun, a.g.e., s. 24, Aktaş, a.g.e., s. 67.
329 Aktaş, a.g.e., s.35.
330 Aktaş, a.g.e., s.71.
331 Aktaş, a.g.e., s.44.
332 Aktaş, a.g.e., s.55.

Nitekim, Kur'an'ın ve nebevî dilin aşkın anlamını eriten sebeblerin başında *lafızcılık*, zihnî istidatsızlık ve fikrî istibdat gelmektedir. Görüleni sezmek ve dile getirmek asıl olduğu halde keyfî parçalamalar yoluyla Kur'an'ın anlam bütünlüğünü lafızcılığın dar ve sınırlı mantığıyla eritmek birçok hakikatin ortaya çıkmasına engel olmaktadır.[333] Her metnin bir *muhtevası* bir de *şekli* olduğunu muhtevayı şekilden ayrı düşünmek mümkünse de onları birbirinden ayrı olarak ele almanın mümkün olmadığını hiçbir zaman unutmamak gerekir.[334] Kur'an'ın ifadeleri beliğdir. Dolayısıyla hükümleri anlamak, Arapçadaki ifade tarzlarının (üslub) ve delalet çeşitlerinin, kelimelerin teker teker ve mürekkep olarak gösterdikleri mananın gereğine riayet edilerek gerçekleşir.[335]

İmam Şafii bu hususu çok veciz bir şekilde ifade etmiştir: "Allah Teala kitabında Araplara kendi lisanlarıyla hitap etmiştir. Onlar bu dilin manalarını bilirler. Onların bu dilin manalarını bilmeleri, lisanlarının genişliğini gösterir. Allah, bir şeyi âmm (genel) ve zahir (açık) bir hitab ile bildirir. Bununla da âmm ve zahir olan mana murad edilir. Bu hitap tarzında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaz. Bazen de Allah Teala, bir şeyi âmm ve zahir bir hitap ile bildirir. Bununla da âmm murad edilir, hâss da (özel) ona dahil olur. Bundan da, ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise, âmm ve zahir bir hitap ile bildirir. Bununla sadece hâss murad edilir. Bazı hallerde zahir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır. Kelamın evvelinde, ortasında ve sonunda bunlardan hangisinin murad edildiğini bildiren bir

333 Macit, a.g.e., s.109.

334 Aktaş, a.g.e., s.49.

335 Abdu'l Vahhab Hallaf, *İlm-u Usul-i'l Fıkh İslam Hukuku Felsefesi* (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1973, s.291.

şey vardır."[336] Bu konularla alakalı örnekler için fıkıh usulü kitaplarının ilgili bölümlerine bakılabilir.[337]

İslam tarihinde ve Hz. Peygamber döneminde ilk lafzî okuyuş Adiy b. Hatem tarafından gerçekleşmiştir. O, *"fecrin beyaz ipliği siyah iplikten sizce seçilinceye kadar yiyin"* [338] ayetini zahirî manasında anlamış, yastığının altına biri beyaz, diğeri siyah olmak üzere iki ip koymuştur. Fecir vakti geldiğinde bu ipler arasında bir ayırım yapamamış ve durumu Hz. Peygambere arzetmiştir. Hz. Peygamber de bu ifadede yer alan beyaz ipliğin *gündüz*, siyah ipliğin de *gece* manasında olduğunu; *mine'l fecri* ifadesinden de böyle bir yaklaşımın gerekli olduğunu kendisine vurgulamıştır.[339] Bu ayette edebî sanat kullanılmıştır. Dolayısıyla ayetin manası hakikî değil, mecazîdir. [340]

İslam ilimleri ve yönelişleri tarihine bakıldığı zaman i'tikadî ve amelî ihtilafların temelinde Kur'an'ın edebî inceliklerindeki farklılıkların önemli bir tesiri olmuştur. Ortaya çıkan bu fırkaların anlayışlarının Arapçanın zayıf bilinmesinden kaynaklandığı, bu yanlışlardan kurtulmanın ancak bu dilin umumiyetle mecaz üslubu üzere carî olduğunu bilmekle mümkün olacağı İslam alimleri tarafından önemle vurgulanmıştır.[341]

Kur'an'ı lafzî yorumlama konusunda ekol olarak İslam tarihinde iki akım ön plana çıkmıştır. Bu akımlardan Müşebbihe ve Mücessime fırkaları "Kelam" alanında; Zahirîlik mezhebi de "Fıkıh" alanında etkili olmuşlardır.

Genellikle Haşviyye diye de anılan Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının temel görüşü Allah'ın varlığı ve sıfatları olmak üzere bütün dinî konularda nassların zahirî manalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terketmek

---

336 Muhammed b. İdris eş Şafii, *er Risale, İslam Hukukunun Kaynakları*, (Çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara, 1996, s.31.

337 Zeydan, a.g.e., s.260.

338 2.Bakara, 187.

339 Razi, a.g.e., c.4, s.395.

340 Zemahşeri, c.1, s.116.

341 Coşkun, a.g.e., s.7.

suretiyle[342], dinî metinlerin lafzını merkeze alarak, anlamı değil de sözcüğü sözcüğüne bir anlayışı öne çıkartarak literal okumanın öncülerinden olmuşlardır.[343] Buna göre nasslarda yer alan bilgileri hiçbir yoruma tabi tutmadan benimseyip uygulamak ve aklî ilkeler ışığında herhangi bir ayırıma gitmeden bütün rivayetleri dikkate almak gerekir.[344]

Şehristani'ye göre bazı selef bilginleri Allah'ın sıfatlarının isbatında aşırılık gösterdiler, onları yaratılmışların sıfatlarına benzetecek kadar ileri gittiler. Sonra gelenler selefin söylediklerine ilave yaptılar. Bazı ayet ve hadislerdeki lafızları göründüğü gibi anlamak gerektiğini ve başka anlamlarla açıklamanın doğru olmayacağını söylediler ve bilinen teşbih inancına düştüler.[345] Müşebbihe, aşırı şiîlerle saçma sözler ileri süren hadiscilerden (ashab el hadis-i'l haşeviye) oluşmuş bir topluluktur. Şiîlerden Haşimiler ve Haşviyyeden bir grup mabudlarının, organ ve beden yapısına malik bir şekli bulunduğunu söylemişlerdir.[346]

Teşbih, ma'budu insana yaklaştırmak , insan ile ma'bud arasında yakınlık-benzerlik nitelikleri olduğunu göstermek, insan hakkında düşünülen her şeyi ma'bud için de düşünüp izafe etmek anlamlarını ifade eden bir kavramdır.[347] Dinî ifadeler üzerinde fazla düşünmeyen Müşebbihe, Allah hakkında kullanılan nitelemeleri dünyevî niteliklere atıflar yaparak anlatmakta Allah'ın sıfatlarını anlatmak için *aşkın bir anlama göndermede bulunan benzetmeleri*, bir benzetme bağlamında değil *özdeşleştirme* bağlamında ele almaktadır.[348] Teşbih inancını benimseyenler, Kur'an'ın *Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini*[349] açıkça belirtmiş olmasına rağmen

---

342 *T.D.V.İ.A.*, "Haşviyye maddesi", Metin Yurdagür, İstanbul, 1997, c.16, s.426.

343 Macit, a.g.e., s.123.

344 Yurdagür, a.g.md., c.16, s.426.

345 Muhammed el Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü* (Çev. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992, s.213.

346 Gölcük, Toprak, a.g.e.s. 187-188, el Behiy, a.g.e., s.213.

347 el Behiy, a.g.e., s.76.

348 Macit, a.g.e., s.126.

349 42.Şura , 11.

zahirî yönüyle teşbih anlayışı uyandıran ibarelerden yola çıkarak Allah ile insan arasında bir benzerlik olduğu anlayışına varmışlardır.

Ancak Allah'ın zatıyla ilgili ayetlere lafızcı bir yaklaşımla yönelmek Mutlak Varlık'a hulul, cismanîlik ve uzviyete sahip olma gibi niteliklerin nisbet edilmesine sebeb olur. Ancak, bu nitelemeler de "sonradan var olmanın" özellik ve belirtilerinden olduğundan Allah Teala bunlardan münezzehtir. Zira bu tür ifadeler müşahede alanımız dışındaki varlığın somutlaştırma yöntemiyle tanıtılmasından başka bir amaca yönelik değildir.

Sonuç olarak, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili konuları *"Onun benzeri hiçbir şey yoktur"* [350] ve *"hiçbir şey O'na denk tutulamaz"*[351] ayetlerini ölçü olarak ele alıp[352] yapılan yorumları bu ayetler çerçevesinde değerlendirmek, Kur'an'ın ruhuna ve amacına daha uygun olacaktır.

Zahirî mezhebinin özü ise, Kur'an ve sahih hadislerin dinî hükümlere varmakta tek yönlendirici ölçüt olduğu fikri etrafında yoğunlaşmaktadır. Onlara göre ayetler ve hadisler te'vil ile değil zahirleri doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bu da ancak metnin zahirî anlamına sıkı sıkıya yapışmak ve Arap dilinin gramatik ve lugavî hükümlerine uymakla mümkündür.[353]

Her metin beraberinde yazılı ve sözlü bir söz servetini getirir. Dile ait malzemeden mahrum bir metin veya konuşma düşünülemez. Çünkü varlık sebebi olan iletişim fonksiyonunu yerine getirmek için buna ihtiyacı vardır.[354] İşte buna metnin sözel görünüşü veya kelime serveti denilebilir. Ancak bir ifadede ibarenin bir düz ve temel anlamının bulunduğu bunun yanında o ibarede içkin olan yan anlamların varlığı da çok önemli bir gerçektir.

---

350 42.Şura, 11.

351 112.İhlas, 4.

352 Albayrak, a.g.e., s.54.

353 İbn Hazm, *Usul-i Din, Dinin Kaynaklarına Bir Bakış* (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul, 1991, s.89.

354 Aktaş, a.g.e., s.50.

Dolayısıyla ibarenin içerisinde var olan ve dolaylı olarak belirtilen fakat telaffuz edilmeyen manaların tesbit edilmesi ve ortaya çıkarılması metnin işlevini yitirmemesi açısından gereklidir.

Mesela Zahirîler, *"içinizden karılarına zıhar yapanlar (annelerine benzeterek haram sayanlar) bilsinler ki karıları anneleri değildir. Anneleri ancak onları doğuranlardır. Doğrusu söyledikleri kötü ve asılsız bir sözdür. Allah şüphesiz affedendir, bağışlayandır"*[355] ayetinde geçen "zıhar" kelimesini -lafzî bir yorumla- sadece sırt ve anne kelimelerine tahsis etmişlerdir. Yani, bir kimse zıhar yapma niyetiyle sırt kelimesinin dışında annesinin başka bir uzvuna işaret edecek olsa veya annesinin dışında halası, teyzesi gibi kendisine haram olan bir kadına benzetmede bulunsa zıhar yapmış olmaz.[356] Halbuki, kişi annesinin sırtı dışında herhangi bir uzvunu zikrederse veya annesinin dışında kızkardeşi, halası, teyzesi gibi kendisine haram olan bir kadına benzetmede bulunursa yine zıhar olur.[357] Çünkü kişi "sen benim annemin sırtı gibisin" demekle kasdı ve niyeti hanımını kendisinden uzaklaştırmaktır. Dolayısıyla niyete önem verilir. Neticede bir başka uzva veya bir başka kadına böyle bir benzetmede bulunursa zıhar gerçekleşmiş olur.

Görülüyor ki Zahirîler ayetin sadece düz ve temel anlamıyla yetinmişler; ayetin söylemek istediği şeyi yani içerisinde var olan diğer manaları gözardı ederek fonksiyonunu etkisiz hale getirmişlerdir.

Bir metinde herhangi bir konuyla ilgili bütün meseleleri en ince noktasına kadar ayrıntılarıyla ele almak mümkünse de, metnin yer aldığı kitabın hacmi ve insanların istifadesi açısından bu mümkün değildir. Nitekim muhatap olarak bütün insanlığı hedef almış, evrensel ilkeleri içerisinde barındıran ve dünya devam ettikçe hükmü de devam edecek

---

355 58.Mücadele: 3-4.

356 Mustafa Sait el Hınn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (Çev. Halit Ünal), Kayseri, 1993, s.352.

357 Kurtubi, a.g.e. c.17-18, s.262.

olan Kur'an'ın olaylara ve meselelere yaklaşımı ilkeler ve kriterler seviyesindedir. Meseleler kısa ve öz olarak belirtilir. O meselelerle alakalı açıklanmayan ve telaffuz edilmeyen konular ise ilkeler düzeyinde belirtilen açıklamalar ışığında değerlendirilir, değerlendirilmesi de gereklidir. Zira insanlığın karşılaşmış olduğu sorunlar bu kriterler çerçevesi istikametinde değerlendirilmez ise metin sınırlandırılmış veya dondurulmuş olur.[358] Nitekim anlamlı bir metin, insana içinde yeni bir dünya projesi bulabileceğimiz görünmez göndermeler sunar. Eğer bir metinden böyle bir projeye yol açan göndermeler üretilirse ancak o zaman metin hedefine ulaşmış olur.[359] Bir başka deyişle metin görünmez göndermeleriyle insana bir çok yol gösterir. Bu göndermeleri üretmek metnin anlamını saptırmak değil, metnin göndermesini oluşturan bir fikri ortaya çıkarmaktır.[360]

Nitekim fakihlerle Zahirîler arasındaki fark ve ihtilafın temelinde nassların ta'lili meselesi vardır. Fakihlerin çoğunluğuna göre nassların manaları akılla bilinir. Çünkü nasslar belirli maksatlar için gelmiştir. Din ve dünya işleri bunlarla tanzim edilir. İnsanlar dosdoğru yolda ancak bunlar sayesinde gidebilir. Her nassın lafızlarının delalet ve ifade ettiği umumî ve hususî manalar iyice kavranır. Mesela, şarabı yasak eden nasstan bu yasağın (tahrimin) gayesi tesbit edilir. Sonra bu nass, tahrimin sebebini (illetini) taşıyan bir içkiye tatbik edilir.[361] Zahirîlere gelince, onlar nassların kulların her türlü ihtiyacına cevap vereceğini kabul ederler.[362] Her nass, sadece kendi konusunu açıklar ve bundan öte gidemez. Nassdan istinbat edilen bir illetin mevcudiyeti düşünülemez. Eğer nassların kulların maslahatını temin için geldiğine

---

358 Sadık Kılıç, "Metnin Yorumu Beşerî Alana İnmiş İlahi Cevapların Okunmasıdır", *Kur'an Sempozyumu II, (2-4 Şubat 1996)*, Ankara, 1996, s.33.

359 Göka. Topçuoğlu. Aktay, a.g.e.. s.85.

360 Göka, Topçuoğlu, Aktay, a.g.e., s.85.

361 Muhammed Ebu Zehra. *İslamda Fıkhi Mezhebler Tarihi* (Çev. Abdülkadir Şener), İstanbul. 1978, s.497.

362 İbn Hazm, a.g.e., s.98.

inanmak gerekirse hiçbir şeyin nass bulunmadıkça haram veya helal olduğu söylenemez.[363] İbn-i Hazm'a göre kıyasa[364] ya da herhangi bir insanî ölçüte dayalı olarak bir vacip koyan kimse Allah'ın izin vermediği bir şey koyan bidatçıdır. Öte yandan nassların desteği olmaksızın bir şeyi yasaklayan kimse de Allah'ın murad etmediği bir yasaklama koymuş olmaktadır.[365]

Şeriatın zahirine uyulmasını ve sebebleri araştırmaksızın nassların zahirine göre hüküm verilmesini ilk olarak Davut ez-Zahirî vurgulamıştır.[366] İbn Hazm'ın dinî fikirleri de Davut ez-Zahirî'nin izinde, Zahirî doktrin çerçevesi içinde gelişmiş; Zahirîlik mezhebinin ekol olmasında büyük katkısı olmuştur.[367]

İbn Hazm'a göre, Allah ve rasulünün bütün emirleri farz, bütün yasakları haramdır.[368] Halbuki emirler her zaman farz ifade etmeyebilir. Bazen ibaha, bazen dua, bazen nedb ifade edebilir.[369] Ancak ibn Hazm'a göre, bunlardan herhangi biri için -açık delil olmaksızın- "bu mendubtur" veya "bu mekruhtur" denmesi mümkün değildir. Nitekim o *"temizlendikleri zaman onlara (eşlere) Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın"*[370] ayetinde geçen "yaklaşın فأتوهن " emir fiilinden hareketle, bir erkeğin hanımıyla cinsî münasebette bulunmasının farz olduğu görüşündedir.[371] Halbuki "yaklaşın" emir-fiilinden kasıt vucub değil, ibahadır. Çünkü bu ifade daha önce men edilmiş bulunan cinsî münasebetin mubah kılınması ve hayz halindeki yasaklamanın serbest

363 Ebu Zehra, a.g.e., s.497.

364 Zahirîlerin savunucuları kıyası İslam hukukunun safiyetini bozan bir unsur olarak geçersiz kabul etmişlerdir. (İbn Hazm, a.g.e., s.91.)

365 İbn Hazm, a.g.e., s.107.

366 Ebu Zehra. a.g.e., 440.

367 Ahmet Demirci , *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri, 1996, s.15.

368 İbn Hazm, a.g.e., s.46, Demirci, a.g.e., s.99.

369 Zeydan, a.g.e., s.271

370 2.Bakara , 222.

371 el Hınn, a.g.e., s.219.

bırakılmasıdır.[372] Aynı şey şu ayetlerde de söz konusudur. "*İhramdan çıktığınız zaman artık avlanabilirsiniz*"[373], "*Artık namazı kılınca yeryüzünde dağılın.*" [374] Bu ayetlerde geçen emir-fiiller vucub değil ibaha ifade etmektedir.

Sonuç olarak, bir sözün anlaşılabilmesinde, o sözün ihtiva ettiği anlamları gözardı etmek sözün vermek istediği mesajı daraltmak olur. Dolayısıyla metnin sadece mantukunu dikkate almanın yanında mefhumunu da dikkate almak gereklidir. Yani bir metnin veya sözün "ne dediği", ne kadar önemli ise "ne söylemek istediği" de o kadar önemlidir.

2- Batınî Yorum Örneği

Batın kelimesi, gizli olan, açık olmayan, iç, sır, gizli ve kalp gibi manalara gelmektedir. Ayrıca tefsire ihtiyaç duyulan kapalı ifadeye de batın denmektedir.[375] Terim olarak ise, her zahirin bir batını ve her nassın bir te'vili (işareti) bulunduğunu, bunu da Allah'ın gönlünü açtığı bir velinin veya imamın bilebileceğini iddia eden gruplar diye iddia edilebilir ki mutedil sufîlerden aşırı şiî fırkalara ve mülhidlere varıncaya kadar bir çok zümreyi içine alır.[376] Bu fırkaların ortak görüşleri, ayetlerin zahirî anlamlarının yanında bir de gizli, yani açık olmayan anlamlarının olduğunu kabul etmeleridir. [377]

Batınî anlayışın üç ayrı yönelişi vardır ki, bunlar: Gulat-ı Şia, Şia ve tasavvuf ekolleridir.

Bu ekollerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarzları farklı olsa bile, yöntem ve metodları, anlamaya yönelik yaklaşım biçimleri farklı değildir. Nitekim her üç ekolün

---

[372] Ali er Razi Cassas, *Ahkam-ü'l Kur'an*, (Tah. M. es Sadık Kamhavi) Beyrut, 1993, c.1, s.479.
[373] 5.Maide, 2.
[374] 62.Cuma,10.
[375] Zebidi, a.g.e., c.9, s.140;İbn Manzur, a.g.e.c.13, s.52.
[376] *T.D.V.İ.A.*, "Batınîyye maddesi", Avni İlhan, İstanbul, 1995, c.5, s.191.
[377] Kırca, a.g.e., s.259.

ortak noktası, metnin anlamını "dışarıdan anlam yükleme" tarzıyla tesbit etmeleridir.

Ekoller burada anlama ve yorumlara tarzları farklı olduğu için ayrı ayrı ele alınacak ve örnekler verilecek; anlamaya yönelik yaklaşım biçimleri ortak olduğu için de kategorik bir değerlendirme yapılacaktır.

Batınî ekollerden Gulat-ı Şia fırkası, ayetlerin zahirinin bir anlam ifade etmediğini, asıl mananın batınî mana olduğunu kabul etmekte ve her ayeti zahirinin dışında farklı manalar vererek yorumlamaktadırlar.[378] Kur'an'ı kendi mezheb ve görüşlerine dayanak yaparak ortaya koydukları bu yorumlar, örneklerden de anlaşılacağı üzere İslam'ın temel ilkelerine ve Kur'an'ın ana yapısına aykırı düşmekte, ilhadî görüşler içerisinde yer almaktadır.[379] Zira, bu fırkalar, ayetlerden yola çıkarak Hz. Ali'nin dışındaki diğer halifeleri ve sahabileri aşağılamakta, yermekte; hatta onlara düşmanca tavırlar sergilemekte; bunun yanısıra Kur'an'da geçen birçok kelimeyi kendi indî görüşlerine göre zahirî manasından çok uzak bir şekilde yorumlamaktadırlar.[380]

Ayrıca, guslü, ahdi yenileme; sıyamı, sırrı ifşa etmemek; cenabeti, sırrı ifşa etmek; Ka'be'yi, Hz. Peygamber; kapısını Hz. Ali; Safayı Hz. Muhammed (sav), Merve'yi Hz. Ali; nar-ı İbrahim'i, Nemrud'un gazabı; Musa'nın âsâsını, sihirbazların şüphelerini yutan huccetidir[381] gibi aklın kabul, naklin de teyid etmeyeceği asılsız iddialarda bulunmuşlardır.

Ilımlı Şiî yöneliş ise, Gulat-ı Şia gibi ayetlerin batınî manasını ön planda tutan, onlara göre daha mu'tedil olan Hz. Ali ve on iki imam sevgisini aşırı yücelten; diğer üç halifeye ve sahabelere karşı daha saygılı bir tutum sergileyen

---

378 Muhammed Abdü'l Azim Zerkani, *Menahilu'l İrfan fi Ulum-i'l Kur'an*, Beyrut, 1995, c.II, s.63.

379 Kırca, a.g.e., s.258.

380 Zerkani, a.g.e., c.II, s.63.

381 Zerkani, a.g.e., s.63, Ateş, a.g.e., s.29.

bir anlayıştır. [382] Şiî anlayışa göre Kur'an'ın batınî manasını ancak imamlar anlayabilir ve yorumlayabilir.[383]

Nitekim, Nebe suresinin 40. ayetinde geçen "turaba" lafzından kastın Hz. Ali olduğunu, çünkü "türab" kelimesinin Hz. Ali'nin künyesi olduğunu, pişman olan kişinin, "keşke Hz. Ali olaydım", demek istediğini söylemişlerdir.

Naziat suresinin 6. ve 7. ayetlerinde geçen "racifeh" kelimesinin Hz. Hüseyin'e; "radifeh" kelimesinin de Hz. Ali'ye işaret ettiğini söylemişlerdir.[384]

Şia'nın temel prensibleri ve çeşitli görüşleri hakkında önceden bilgisi olmayan kimseler, Kur'an'dan -yukarıda zikredildiği gibi- yapılan çıkarımları çok garip karşılıyacaklardır. Gerçekten de bahis konusu ayetlerin siyak ve sibakından Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde bu tür tevillere gidilmesi pek kolay değildir.[385]

İşarî yöneliş ise, Kur'an ifadelerinin arkasındaki gizli manalara vakıf olan, lafızlardaki incelikleri idrak eden ve Allah tarafından kalpleri açık olan irfan ehlinin, kendilerine gelen gizli işaretlerle (ilhamla), Kur'an'ın zahirî manasının dışında yaptıkları yorumları kapsar ki, bunlara işarî tefsir denilir.[386] Bu yorumlama faaliyetinde sufînin bir takım öncel fikirleri yoktur. Bulunduğu makamda kendisine doğan *ilham ve işaretlere* göre mana verir.[387] Ayrıca, Allah'ın kalbini açtığı süluk ehlinin dışında kimse Kur'an'ın zahirinin hilafına yorum yapamaz.[388] Örnek olarak sufî alimlerden Abdürrezzak Kaşaniyyüs Semerkandi'nin aşağıdaki ayet için yaptığı yorum verilebilir.

---

[382] Zerkani, a.g.e., c.II, s.65.

[383] Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul, 1996, s.66.

[384] Şeyh Saduk, *Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları* (Çev.Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s.35.

[385] Karataş, a.g.e., s.111.

[386] Zerkani, a.g.e., c. II, s.66.

[387] Ateş, a.g.e., s.13.

[388] Muhammed Ali Sabuni, *et-Tibyan fî Ulum-i'l Kur'an*, Dimeşk, h. 1408, s.233.

"Hani İbrahim 'Rabbim, bana ölüleri nasıl diriltttiğini göster' dedi. (Allah) 'yoksa buna inanmıyor musun?' deyince İbrahim 'Tabi inanıyorum. Fakat kalbim kesin kanaat getirsin diye bunu istiyorum,' dedi. (Bunun üzerine Allah) ona dedi ki, 'Dört kuş al, bunları önüne koyup yakından incele, sonra kesip parçalarını birer dağın üzerine at, arkasından onları çağır, koşa koşa sana geleceklerdir."[389]

Kaşaniyyüs Semerkandi'ye göre, ayette ifade edilen kuşlar tavus, horoz, karga ve güvercindir. Bu kuşlardan tavus kendini beğenmek; horoz şehvet; karga hırs; güvercin dünya sevgisidir. Yani Allah Teala Hz. İbrahim'e bu kuşları kes demekle dört kuşla simgelenen olumsuz hasletleri kökünden kazıyarak nefsini bunlardan arındır, demektedir.[390]

Yapılan tanımlardan ve verilen örneklerden anlaşıldığı gibi her üç ekolün ortak noktası *anlama ve yorumlama faaliyetinde sözün anlam sınırlarını aşmaları ve yorumu belirli bir otoriteye teslim etmeleridir.* Dolayısıyla, batınî yorum, tefsir literatürü içerisinde dayandığı noktalar açısından kaygan bir zemin üzerine oturmaktadır. Bu durum iki önemli problemi beraberinde getirmektedir ki; bunlar *yorumun otoriteye dayandırılması ve lafza dışardan anlam yüklenmesidir.*

Dinin bir zahiri bir de batını olduğu konusunda Gulat-ı Şia, Şia ve mutasavvıfların inancı aynıdır. Bunlara göre zahir, avam halkın nassların zahirinden anladığı manadır. Batın ise nasslardan kastedilen ve hakikî ilim kabul edilendir ki onu da ancak imamlar ve veliler bilir.[391] Buna göre, imamların ve velilerin ayetlerin batınî manalarını bilmeleri, Kur'an'ı anlamak için edinmeleri gereken önemli bilgiler sayesinde olmamakta, aksine kendilerine gelen sezgi ve ilhama dayanmaktadır. Bu da anlamanın ilmî kriterler çerçevesinde olmasını ortadan kaldırmaktadır. İlmî kriterlerin

---

389 2. Bakara, 260.

390 Abdürezzak Kaşaniyyüs Semerkandi, *Te'vilât-ı Kaşâniyye*, (Çev. Ali Rıza Doksanyedi), Ankara, 1988, c.1, s.91.

391 İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul, 1995, s.94.

olmadığı yerde ise, öznellik vardır. Nitekim, Bakara suresinin 67. ayetinde geçen "Bakara" kelimesini, Batınıyye'nin *Hz. Aişe*'ye işaret etmesi ile mutasavvıfların *nefse* işaret etmesi yorumlamada öznelliğin vermiş olduğu rahatlığın bir göstergesidir. Öznelci yorum biçiminin ise ilkeleri yoktur.

Herhangi bir mesajın ifadesinde, tabiî dilin imkanlarından uzaklaşıldığı takdirde daima bir sapma söz konusudur.[392] Dolayısıyla, Kur'an lafızlarına verilen anlamların kural ve kaidelere bağlı olması gerekmektedir. Aksi takdirde kuralsız ve kaidesiz her yorum, sakıncalı ve hatalı sonuçlar doğurmaktadır.[393]

Bir başka açıdan değerlendirmek gerekirse, Şia'nın ve süluk ehlinin Kur'an hakkında söylediği Kur'an'ın batını ve zahiri vardır sözü (olumsuz bir biçimde) onların anladığı ve yorumladığı manada İslamın niteliği ve saflığı ile bağdaşmamaktadır. [394] Çünkü onlar, ayetlere tefsirlerde öyle manalar vermişlerdir ki bu manaları nasıl ve nereden bulup çıkardıklarına şaşmamak mümkün değildir. Zira, kelimelerin ne lugat manasından ne de ıstılah manasından böyle tefsirlere yol bulup gidebilmek, cidden kolay iş değildir.[395] Aynı şekilde, Kur'an'ın anlaşılması için imamların ve velilerin sözlerine muhtaç olduğunu kabul etmek, Kur'an'a nakıza izafe etmek anlamına geleceğinden isabetli değildir. Zira, Kur'an, bütün insanlara hitap etmektedir. Kur'an kendisinin anlaşılır bir dille indirildiğini söyler. Ayetlerinin ayrıntılı bir şekilde açıklandığını dile getirir. Dinleyenler; anlasınlar, üzerinde düşünsünler, akıllarını kullansınlar ve aralarındaki anlaşmazlıkları onun yol gösterici açıklamalarıyla çözümlesinler diye indirildiğini vurgular. Dolayısıyla, Kur'an, peygamberimizin yaşadığı çevrede bulunan her katmandan insana gönderilmiştir. Her sınıftan insana hitap eder. [396] Zaten sözü doğru anlamak ve ona doğru anlam verebilmek

---

392 Aktaş, a.g.e., s.127.
393 Kırca, a.g.e., s.139.
394 Karataş, a.g.e., s.67.
395 Karataş, a.g.e., s.67.
396 Derveze, *Kur'anü'l Mecid*, s.127.

için, anlamların muhataplarının geneli tarafından anlaşılabilir olması gerekmektedir.

Bilinen kelimelerle ve algılanabilen bir dille indirilen, çeşitli anlamları içeren sözlerle hem insanın yaşanmış tarihine atıflar yaparak çeşitli modeller sunan, hem de insanın içinde yaşadığı evrene atıflar yaparak varlığın amacına ulaşmanın imkanlarını ortaya koyan[397] Kur'an'ın itikadî ve amelî mükellefiyetlerinin genel olarak insanların kavrayabileceği bir düzeyde olması gerekir ki, mükellefler bu yükümlülüklerden sorumlu tutulabilsin.[398]

Ancak, Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması, O'na ait olan ve tefsir usulü kitaplarında, Kur'an ilimleri başlığı altında yer alan, esbab-ı nüzul, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, mekkî-medenî, üslubu'l Kur'an gibi konularla; lugat iştikak, sarf, nahiv ve belagat gibi ilimlerin bilinmesi, bunun yanında Kur'an'da geçen kavramların semantiğinin ve ifadelerin bağlamlarının bilinmesiyle mümkündür.[399] Dolayısıyla, bu ilimlerde, eğitim görmüş ve belirli bir yetkinliğe ulaşmış insanların, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada tabii ki diğer insanlardan farklılığı ve üstünlüğü olacaktır. İlmî yetkinlikten kaynaklanan bu farklılığın ve üstünlüğün anlama ve yorumlama faaliyetinde otorite olmaya kapı aralayacağı da kesindir. Ancak bu otorite olma durumu Şia'da ve tasavvuf'ta olduğu gibi belirli bir zümreye tahsis edilmiş değildir. Kur'an'ı anlama yönünde kaygısı olan ve yukarıda zikredilen disiplinleri elde etmiş olan her insan, Allah'ın kelamını anlamak için gayret gösterebilir. Ayrıca, ilmî yetkinliğe ulaşmış insanlar tarafından yapılan yorumlar, daima *beşerî olma* özelliğini içerisinde barındırmaktadır. Yorumun beşerî özelliğe sahib olması demek ise onun hatalı ve yanlış olabileceği ihtimalini gözönünde bulundurmak, eleştiriye ve tenkide açık olduğunu söylemek demektir.

---

397 Macit, a.g.e., s.28.

398 Şatıbi, *el Muvafakat, İslami İlimler Metodolojisi* (Çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1993, c. II, s. 86.

399 Suyuti, a.g.e., c. 2. s. 451-452.

Batınî yorumu benimseyen ekollerde ise yorumun imamlara ve velilere tahsis edilmesi, onlar tarafından ortaya konan tefsirlerin ilahî bir hüviyete sahib olduğunu gösterir. Çünkü, imamlar ve veliler, yaptıkları bu işarî yorumları kendi ilmî deneyimleri istikametinde değil, aksine, bulundukları makama göre Allah Teala'nın desteğiyle yani ilhama ve sezgiye dayalı olarak ortaya koyarlar. Bu sebeble, yorum *aşkın bir yorum* olarak yerini alır. Yorumun aşkın olması ise onun bağlayıcı olduğunun, eleştiriye ve tenkide kapalı olduğunun bir göstergesidir. Çünkü batınî yorumu benimseyenlere göre imamların ve velilerin yaptığı yorumlarda -ilhama ve sezgiye dayandığı için- yanılma payının ve hata yapma olasılığının imkanı yoktur.

Bu noktadan hareketle, anlamanın nesnel koşulları gözardı edilerek ihlama ve sezgiye dayanan yorumların, Kur'an'ın evrenselliğine gölge düşüreceği, amaçlarına ve hedeflerine hizmet etmeyeceği, aksine belli ekolün ve görüşün amaçlarına hizmet edeceği ortadadır.

Batınî yorumu benimseyen ekollerin, dinin bir zahiri bir de batını olduğu yönündeki düşüncelerinin dinsel dayanakları, -her ne kadar ayetlerden deliller getirselerde- Hz. peygamberden rivayet edilen *"Kur'an'ın bir zahiri, bir de batını olduğu"*[400] yönünde farklı varyantlardan gelen sözleridir.

Hadislerde geçen zahir ve batın lafızlarına İslam alimleri farklı manalar vermişlerdir:

a) Bir kısım alim, ayetin zahiri, lafzı; batını da, te'vilidir, demişlerdir.

b) Bazılarına göre, zahir, tilavet; batın ise fehimdir.

c) İbn-ü Nakib'e göre, ayetin zahiri, ilim sahiblerine açılan manalardır. Batını da, Allah'ın hakikat erbabına açtığı gizli manalardır.

d) Ebu Ubeyde'ye göre, Allah Teala, Kur'an'da geçmiş milletlerden ve onların başlarına gelen musibetlerden bahset-

---

400 Ateş, a.g.e., s.16; Zerkani, a.g.e., c.II, s.67.

mektedir. Dolayısıyla ayetlerin zahiri, geçmiş milletlerden ve onların başına gelen hadiseleri anlatan sözel ifadelerdir. Batını ise, geçmiş milletlerin karşılaştıkları durumlarla karşılaşmamak için alınması gereken nasihat ve öğütlerdir.[401]

e) Şatıbi'ye göre, ayetin zahiri, Arap dilini anlamak; batını ise, Allah'ın kelamından ve hitabından muradı anlamaktır.[402]

Bu yaklaşımlar içerisinde İbn-ü Nakib'in yaklaşımının dışındaki görüşlerin ortak noktası, batınî manayı lafzın medlullerinin dışında tutmamaları ve lafız-mana bütünlüğünü korumalarıdır. Ebu Ubeyde'nin görüşü ise, Şatıbi'nin görüşünün sadece kıssalarla sınırlandırılmış halidir. İbn-ü Nakib'in zahir ve batın kelimelerine getirdiği yaklaşım ile Şia ve tasavvuf ekollerinin bu kelimelere getirmiş oldukları yaklaşım aynıdır. Dolayısıyla bu yaklaşım, lafız-mana bütünlüğünü korumamakta dil kaidelerine ve kurallarına aykırı olarak lafza *dışarıdan anlam* yükleyebilmektedir.

Nitekim, batınî yorumu benimseyen ekoller, lafız-mana münasebetini gözetmeden dilin kaide ve kurallarına aykırı olarak örneğin Safa kelimesine, Hz. Muhammed veya kötülüklerden arınan ruh; Merve kelimesine Hz. Ali; inek kesme fiiline, Hz. Aişe'yi veya hayvanî nefsi öldürme manalarını [403] rahatlıkla verebilmişlerdir.

Halbuki, Kur'an'ın gerek dil ve gerekse muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla Allah Teala, insanlara insanca bir ifade biçimini kullanarak hitap etmiş ve Arap toplumunun kullandığı dil ve dilin kurallarıyla mesajını iletmiş ve onları bilgilendirmiştir.[404] Bu durumda, mesaj kaide ve kurallara bağlı olarak gönderilmiş ise Kur'an lafızlarına verilen anlamların da kural ve kaidelere bağlı olması gerekir.

---

401 Zerkani, a.g.e., c.II, s.68, Ateş, a.g.e., s.18.

402 Şatıbi, a.g.e., c.III, s.368.

403 Zerkani, a.g.e., c.II, s.65.

404 Kırca, a.g.e., s.169.

Bu sebeble, usul-ü tefsir alimleri, bir tefsirin kabul edilebilmesi için gerekli şartları net bir şekilde belirlemişlerdir. Buna göre, bir tefsirin kabul edilebilmesi için;

a) Dinin genel kurallarına muhalif olmaması.

b) Arap dili kurallarına aykırı olmaması gerekir.[405]

Bir başka açıdan söylemek gerekirse, Şari'nin kastına, Kur'an'ın üslubuna ve Arap dili kaidelerine uygun olarak yapılan tefsirler, muteber tefsirlerdir.[406] Nitekim sahabenin ve selef-i salihinin tefsir anlayışları, Arap dilinin ve şer'î delillerin gerekleri doğrultusunda olmuştur.[407] Dışarıdan anlam yükleme gibi bir işleme başvurmamışlardır. Kabul edilmeyen ve zemmedilen tefsir ise, müfessirin ilimden uzak bir şekilde, dil ve dinin evrensel kurallarının dışında Allah'ın kelamını kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda yaptığı tefsirdir.[408]

Açıkça görülmektedir ki dil kaide ve kurallarına uygunluk usul alimleri tarafından önemle vurgulanmaktadır. Ancak, dil kaide ve kuralları dendiği zaman akla sadece gramer kitablarında yer alan konular gelmemelidir. Aksine dil kaide ve kuralları gramer bilgilerinin yanında belagatı, fesahatı, lafzın delaletlerini; mecaz, istiare, kinaye gibi söz sanatlarını ve dilin bütün uzanımlarını içine olan geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu bakımdan, dille ifade edilmiş bir sözü anlamak sözün ait olduğu dilin bütünlüğü içerisinde ve tabiatıyla o dilin imkanları çerçevesinde dile getirilen muradı anlamak demektir.[409]

Dolayısıyla, "*Kur'an'ın bir zahiri bir de batını vardır.*" sözünü, dilin imkanlarının dışında, lafız-mana münasebetlerini ve lafzın delaletlerini hiçbir kural ve ilkeye bağlı kalmadan, insanın muhayyilesinin ürettiği *dil-dışı*

---

405 Zerkani, a.g.e., c.II, s.64.

406 Sabuni, a.g.e., s.217.

407 Şatıbi, a.g.e., c.III, s.390.

408 Zerkani, a.g.e., c.II, s.64.

409 Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s.94, Şatıbi, a.g.e., c.II, s.62.

manalar vererek değerlendirmek, Kur'an'ın manalarını tahrif etmek olur.

Zaten, Zerkeşi, sufîlerin Kur'an tefsiri hakkında söyledikleriпin tefsir değil, tilavet esnasında elde ettikleri manalar ve keşifler olduğunu ileri sürmüştür.[410]

O halde batın ve zahir lafızlarına Şatıbi'nin yüklediği anlama geri dönülürse, ortaya koyduğu bakış açısının *dilin sınırları içerisinde ve sözün sahibinin muradının anlaşılması yönünde olduğu görülür.*[411] Ona göre, zahirî mana ile Arapça ibareden anlaşılan şey, yani sözün *ne dediği*[412] batınî mana ile de Allah Teala'nın sözünden ve hitabından muradı, yani *ne demek istediği* kastedilmektedir. Şatıbi'ye göre, "*bu topluma ne oluyor ki hiç söz anlamıyorlar*"[413] ayetindeki "anlamıyorlar" ifadesinden maksat, sözün veya mesajın anlaşılmaması değildir. Kastedilen mana Allah'ın muradının anlaşılmamasıdır.

Mesela, "*Her kim Allah için güzel bir borç verirse Allah da o kimseye verdiğini kat kat fazlasıyla artırır.*"[414] ayeti nazil olunca, Ebu Dahdah bu ayeti infak manasında anlamış, elindeki mülkiyetini Allah yolunda hibe etmiştir.[415] Yahudiler ise bu ayetten yola çıkarak, Allah fakir, biz ise zenginiz demişlerdir.[416] Bu yaklaşımlardan anlaşıldığı gibi Ebu Dahdah'ın anlayışı, ayetin batınî yorumuna, yani ayetin ne demek istediğini anlamaya yönelik; Yahudilerin yaklaşımı ise ayetin zahirine yani, sadece ayetin ne söylediğine yöneliktir.[417]

Dolayısıyla, dilin genel bilgisi ile sözün sahibinin muradı arasındaki ilişkilerin sınırları (bağlam) bilindiği takdirde, ancak doğru anlam kendisini ifade eder. Zira bu sınır

---

[410] Zerkeşi, a.g.e., c.II, s.311.
[411] Şatıbi, a.g.e., c.III, s.368.
[412] Kırca, a.g.e., s.138.
[413] 4.Nisa, 78.
[414] 2.Bakara, 245.
[415] Şatıbi, a.g.e., c.III, s.375, Ayrıca bkz. İbn Kesir, a.g.e., c.I, s.299.
[416] Şatıbi, a.g.e., c.III, s.375.
[417] Şatıbi, a.g.e., c.III, s.375.

doğru çizilmediğinde, bu iki ilkeden biri ihmal edildiğinde ya da sözün sahibinin kurduğu yapı ve bütünlük muhatap tarafından aslına uygun bir biçimde inşa edilmek yerine tahrib edildiğinde -yani ayetlere keyfi bir biçimde istenilen mana verildiğinde- anlam buharlaşıp yok olur.[418]

Konuyla ilgili bir başka problemde lafızların hakikî ve mecazî manalarının kullanımıyla ilgilidir. Lafızlarda aslolan hakikî manasında kullanılmasıdır.[419] Ancak, bir lafız, Kur'an'da veya Arapların kullanımında hakikî manasının dışında mecazî manada da kullanılmış ise o zaman hem hakikî hem de mecazî manaya gelebilir. Zira bir kelime ya da ifadenin mecazî anlamı, bir fert tarafından onun isteğiyle belirlenemez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve bu fert de topluluğun oluşturduğu mecazî manaya boyun eğer.[420] Şayet kelimenin hakikî manasının dışında bir kullanımı yoksa, o lafza mecazî mana verilemez.[421]

Nitekim, "zulumat ve nur" sözcüklerinin Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığı zaman, birlikte kullanıldıklarında, her iki kelimenin genellikle hakikî anlamlarının dışında, mecazî olarak *küfr ve iman* manasında kullanıldığı görülür. Kur'an'ın kendisi böyle bir kullanıma izin verdiği için zulumat ve nur kelimeleri hem hakikî hem de mecazî manada yorumlanabilmiştir.

Ancak, "*ey iman edenler, sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar; cünübken yolcu olan müstesna, gusledene kadar namaza yaklaşmayın...*"[422] ayetinde "sarhoşluk" sözcüğü, gerçek anlamda içki içmeden doğan sarhoşluğun kastedilmesi yanında; gaflet, şehvet, dünya sevgisi sarhoşluğu diye tefsir edilirse; "cünüplükten" maksat, günah kirlerine bulanmak; "gusl" ise tevbe etmektir, denilecek olursa bu yorumlara itibar edilemez. Çünkü Araplar, bu gibi yerlerde

418 Cündioğlu, a.g.e., s.94.
419 Razi, a.g.e., c.8, s.53.
420 Cabiri,a.g.e., s.91.
421 Razi, a.g.e., c.8, s.53, Şatıbi, a.g.e., c.III, s.49.
422 4.Nisa , 43.

bu anlamlarda bu kelimeleri kullanmazlar ve bu kelimelerin bu anlamlarda kullanıldığını bilmezler. Çünkü Araplar, cünüplük ve gusül kelimelerinden hakikat manaları dışında bir şey anlamaz.[423]

Yine, "*ayakkabılarını çıkar...*" [424] ayetine bazıları iki ayakkabıdan maksadın iki alem (dünya ve ahiret) olduğunu söylemişlerdir. Ancak, bu lafızların Arapların kullanımında böyle bir karşılığı yoktur.[425]

Örneklerden de anlaşıldığı gibi bir lafzın hem hakikî hem de mecazî manada kullanılabilmesi, ancak Kur'an'ın veya Arapların o lafzı hem hakikî hem de mecazî manada kullanmalarıyla mümkündür.

Bir başka açıdan konuyu ele almak gerekirse, yapılan batınî yorumlarda, genel olarak, Gulat-ı Şia Hz. Ali'yi, Şia ekolü Hz. Ali ve on iki imamı, işarî tefsir ekolü de nefis ve dünya sevgisini ön planda tutmakta kendi mezhebî görüşleri doğrultusunda bu isimlere ve kavramlara işaret etmektedirler.

Ancak, bu isimlere ve kavramlara bakıldığı zaman bunların somut, açık, istenildiği zaman herhangi bir sembolik dile, dolaylı anlatıma ve işaretlere gerek duymaksızın, direkt olarak söylenebilecek isim ve kavramlar olduğu görülecektir. O halde, açık olarak zikredilmesi mümkünken, niçin Allah Teala bu isim ve kavramlara dolaylı olarak veya başka lafızlar üzerinden işaret etsin? Nitekim, Kur'an'da, içlerinde Hz. Ali de olmak üzere ensar ve muhacirînden övgüyle bahsedilmekte,[426] yine nefsin olumsuz eğilimlerinden ve dünya hayatına meyletmenin sakıncalarından açık ifadelerle direkt olarak uyarılarda bulunulmaktadır.[427]

Eğer iletişim kurabilme imkanımızı ve bilgi yetilerimizi aşan bir alemden veya düz ifadeyle açıklanması zor

---

423 Şatıbi, a.g.e., c.III, s.49.

424 20.Taha, 12.

425 Şatıbi, a.g.e., c.III, s.49.

426 58. Mücadele, 22; 9.Tevbe, 100, 118.

427 12.Yusuf, 53; 45.Casiye: 23; 25.Furkan: 43; 3.Al-i İmran, 14-15.

olan ancak işarî bir formda belirtilebilen soyut bir olgudan bahsedilecek olursa o zaman benzetme, mecaz ve benzeri lisanî vasıtaların, yani sembolik bir ifadenin kullanılması kaçınılmaz olacaktır.[428]

Dolayısıyla, Hz. Ali, on iki imam, nefis, dünya sevgisi gibi isim ve kavramlar, algı dünyasını ve bilgi yetilerini aşan, ancak kapalı ifadelerle ve işarî olarak açıklanması mümkün olabilen isimler ve kavramlar değildir. Bu sebeble, bu isimlere ve kavramlara, mana itibariyle ilgisi olmayan lafızlarla işaret etmek veya batınî yorum yapmak Kur'an'ın amaç ve hedeflerine aykırıdır.

Ancak belirtmek gerekir ki bu konuda tasavvuf ehli Şia kadar katı değildir. Genellikle sufîler, Kur'an'ın zahirî anlamları ile bağdaştırılması *mümkün olan* ayetleri açıklamaya çalışmışlar, batınî yorumun meşru olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.[429] Bunlar :

a) Batınî mananın, lafzın zahirî manasına aykırı olmaması.

b) Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna nassen veya zahiren bir şahidin bulunması.

c) Bu manaya şer'î veya aklî bir muarızın bulunmaması.

d) Batınî mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi.[430]

Her ne kadar bu şartlar söz konusu edilmişse de pratikte bu şartların gözetildiği söylenemez.[431] Ayrıca sufilerin yaklaşımlarına olumlu yaklaşılabilir. Ama bu insiyatif Gulat-ı Şia ekolü gibi bir çok sapkın ekolün doğmasına da sebebiyet verebilir.

Kur'an lafızları, manaları ve kullandığı üslubu ile Arapçadır. Dolayısıyla onu anlamak, ondan hüküm çıkar-

---

[428] Macit, a.g.e., s.49.

[429] Kırca, a.g.e., s.138; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1995, s.156.

[430] Ateş, a.g.e., s.25; Zerkani, a.g.e., c.II, s.68.

[431] Şimşek, a.g.e., s.157.

mak, istidlalde bulunmak için mutlaka o dönemin Arap dilinde mevcut bulunan lafızları, manaları, üslup çeşitlerini, taşıdığı ihtimalleri gerçek anlamda bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde onu anlamak mümkün olmaz. Böyle bir tutum dini fesada götürür, Şari'nin maksadından uzaklaşılmasına neden olur.[432]

Sonuç olarak dil kaide ve kurallarına bağlı kalmaksızın batınî yorum adı altında lafızlara istenilen anlamın verilmesi nasıl bir takım sakıncalar doğuruyor ise, lafzın içerisinde muhtevî olan anlamları daraltıp, lafzın mefhumunu gözardı edip sadece mantukuna bağlı kalınarak yapılan yorumlar da aynı şekilde bir takım sakıncalar doğurmaktadır.

Kur'an'daki lafızların anlamlarını tesbit etmek için lafızların salt sathî manasına dikkat etmek veya lafzın delaletlerine itibar etmemek, Kur'an'ın söylemek istediği hususları ona söyletmemek veya eksik söyletmek olur. Batınî yorumu benimseyenler, bir anlamda söylemek istemediği ve ima etmediği hususları dayanaksız bir şekilde Kur'an'a söyletiyorsa ve bu tutum anlamanın ilmî kriterlerine aykırı ise, lafzî yorumu benimseyenler de söylenmek istenilen şeyi ona söyletmeyerek anlamanın ilmî kriterlerine aykırı davranmaktadır.

[432] Şatıbi, a.g.e., c.1, s.36.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN DİL DIŞI VE DİLSEL BAĞLAMI

I- KUR'AN İFADELERİNİN KÜLTÜRLE İLİŞKİSİ

Dil, insanlar arasında bir iletişim *aracı* olduğu gibi aynı zamanda her dil ait olduğu milletin kültürünü karakterini ve dünya görüşünü de ortaya koyar. Herhangi bir insan topluluğunun dili, o topluluğun kendisi ile düşündüğü, konuştuğu ve sosyal dünyasını oluşturduğu dildir. Yani bizim gerçeği kavrayışımız ancak kendi dilimizin bize gösterdiği anlayış ve hissediş şekliyle gerçekleşebilir. Şu halde dil sadece bir araç değil bir tür bilginin, düşüncenin şekillendiği bir kalıptır.[433]

Her dilin kendine özgü bir evren tasavvuru vardır. Örneğin Eskimolarda *kar'la* ilgili, onun türlerini dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar sözcük vardır ki insanı şaşırtmaktadır. Eskimolar karla ilgili bu kadar fazla sözcükle kar olgusu hakkında sıcak bölgelerde yaşayan topluluklardan çok daha fazla bilgili olduklarını göstermektedir. Bir başka örnekte, cahiliyye döneminde veya günümüzde çöl ikliminde yaşayan insanların *sıcakla* (şiddeti, türleri, zaman ve mekan olarak değişimi) ilgili oldukça zengin bir kelime hazinesine sahip olmalarıdır. Arap insanının karla ilgili tek kelimesi yine kardır. Ama sıcakla ilgili, sıcağı tanıtan bir çok kelime vardır. Yine deve ile ilgili Arapçada bir çok isim vardır. Dolayısıyla dilin farklı bir yapıda olması tabiat şartlarının farklılaşmasıyla orantılıdır. Çöl bölgeleriyle buzul bölgelerinde tabiat şartları elbette çok farklı olacak ve bu dillere de yansıyacaktır.[434]

---

433 Cabiri, a.g.e., s.77; Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s.52
434 Cabiri, a.g.e., s. 78: porzıg, a.g.e., s., 162

Kur'an Arapça olarak indiğine göre Arapça Kur'an'ın mahiyetinin bir parçası durumundadır. Yani Kur'an mesajını Arapçanın dil çerçevesi ve dil alanı içerisinde iletmiş, kullanıldığı evren Arapların dünya tasavvurları dairesi içerisinde olmuştur. Bu anlamda Arapça Kur'an'ın formu durumundadır. Kur'an'a dil açısından yani dilin ait olduğu toplumun din anlayışını, düşünce yapısını, ruhunu, duygu dünyasını ve karakterini yansıtması açısından baktığımızda tenzil dönemi Araplarının nasıl bir dünya tasavvuruna sahip olduklarını, gündelik yaşantılarını ticaret ilişkilerini savaşlarını, aile hayatlarını....vb. hususları öğrenmiş oluruz.

Dilin kültüre etkisi ve ait olduğu toplumun karakterini yansıtmasının yanında, kültürün oluşmasını sağlayan iki önemli unsur daha vardır ki bunlar *zaman ve mekan*dır.

Tarihsel bir varlık olan insan için zaman tek boyutlu bir akıştır ve mekanla birlikte insanî olan bütün faaliyetlerin ölçülmesini sağlar.[435] İnsan zaman içinde yaşayan bir varlık olarak o zamanın şekillendirdiği bir yapı içerisinde hayatına anlam verir ve kültürünü ona göre belirlemeye çalışır. Bu nedenle insanın eylemleri belli bir zaman içinde oluşur ve devam eder.

Tarihsel bir varlık olan insan için mekan ise, bambaşka bir nitelik taşır. İnsan için mekan, kendisinin bulunduğu yer, yani yaşadığı coğrafyadır. Bu da yeryüzünde herhangi bir yer'dir. Bu yerin hem fizikî hem de tarihsel bir yapısı vardır. Mekanın fizikî yapısının ister istemez insanın hayatı, onun başarıları üzerinde etkisi olmaktadır. Nitekim iklim, toprağın yapısı, onun bereketli olup olmaması, o yerde yaşayan insan gruplarını ister istemez etkiler. Bu nedenle belli bölgede yaşayan bir sosyal birliğin kültürü üzerinde, bulundukları coğrafyanın büyük etkisi vardır.[436] Sosyal birliğin bulunduğu mekan parçasının tarihsel yapısına gelince, sosyal birliğin mekanıyla olan manevî ilişkisi o mekanda ürettiği şeylerdir.

---

435 Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2000, s.162

436 Mengüşoğlu, a.g.e., s.164

Üretilen değerler, yaşam biçimleri, gelenek görenek... vb. konular o sosyal birliği tarihsel anlamda o mekana bağlar.

Dolayısıyla insanoğlunun içinde bulunduğu varlık koşullarının en önemli doğal unsurları *dil, zaman ve mekan*dır. Yani her insanın konuştuğu, kendi irade ve düşüncelerini karşı tarafa aktardığı bir dili; fiziksel ve tarihsel sebeplerle bağlı olduğu ve üzerinde yaşadığı bir mekanı; dili ve mekanı kullanma imkanı bulduğu bir zamanı vardır. Dolayısıyla insan yaşadığı kültür ortamının ürünüdür. İnsan karakteri hayatını idame ettirdiği doğal ve sosyal ortamın oluşturduğu koşullara bağlı olarak biçimlenir. Değişik coğrafî bölgelerde, değişik iklim koşullarında yaşayan insan topluluklarında değişik gelenekler ve değişik sosyal yapılar ortaya çıkar.

İşte Kur'an'ı Kerim belli bir dili olan, belli bir zaman ve mekanda yaşayan Arap toplumuna son ilahî vahiy olarak gönderilmiştir. Gönderildiği dil Arapçadır. Gönderildiği mekan -kendi deyimiyle- *ümmü'l kura ve çevresidir.*[437] Gönderildiği zaman ise 610-632 yılları arasıdır. Bu özellikler, Kur'an'ın insanlara belli bir dil, mekan ve zaman formu içerisinde indirildiğini göstermektedir ve bu haliyle Kur'an büyük ölçüde yerel özelliklere sahiptir. Bunun böyle olması ise zorunludur. Zira insanla iletişime geçen her varlık, karşısında mutlaka bir *zaman* sürecinde yaşayan, bir *mekan* içerisinde bulunan ve bir *dile* sahip olan bir varlık/insan bulacaktır. Dolayısıyla insanla her yönüyle evrensel bir iletişim kurulamaz. Bu da göstermektedir ki, Kur'an belli bir sosyal, ekonomik ve kültürel ortamda nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ı indiği ortamını, sosyal ekonomik ve kültürel bağlamını dikkate almadan *salt kurgusal bir metin* olarak okumak yanlış anlamalara sebep olabilir.

Mesela Kur'an'ın şiire karşı tavrını bu eksende değerlendirebiliriz. Araplara göre şiir en üstün bir sanat dalıdır ve sanatların en güzelidir. Günümüzde nasıl bir takım insanlar ünlü bir şarkıcı veya müzik topululuğunun çevresinde toplanır, olağanüstü bir ilgi gösterirse, tıpkı

[437] 6.En'am, 92; 42 Şura.7

Araplar da şairlerin yanında yer alır, onlardan şiir dinleyebilmek, kasidelerini alkışlama fırsatına erebilmek için ean atarlardı. Bu nedenle şairlerin Araplar nezninde büyük bir konumları vardı. O dönemde şairler, insanların gönüllerinde erişilmez bir yere sahipti. Bir kabilede ünlü bir şair ortaya çıktı mı diğer kabilelerden heyetler gelir, o şairi tebrik ederlerdi. Sonra o kabile gösteriler düzenleyerek hayvanlar keser ve herkese yemek yedirirdi. Kabile, kadınları da çıkar türlü şarkı nağmeleri arasında raks ederlerdi. Çünkü şair, şiiri ve diliyle kabilesini öylesine savunurdu ki, bunu kılıcı ve süngüsüyle bir savaşçı o ölçüde başaramazdı. Nitekim şair olaylara da damgasını vururdu. Diğer kabile şairlerinden gelen söz saldırılarına o karşılık verirdi. Bir şair alt tabakadan isimsiz bir insanı överek şanını yüceltir veya üst tabakadan tanınmış bir insanı yererek toplum nezdinde değerini düşürebilir ve toplumun o insanlara karşı bakış açıları hemen değişiverirdi.[438] Dolayısıyla şairlerin halkın düşünce ve fikir hayatlarında etkin bir konumları vardı.

Aynı zamanda Araplara göre şair denince akla, bir insanın bilemeyeceği bir şeyi bilen ve bilinmeyen alem hakkında bilgi sahibi olan kişi gelirdi. Onlara göre şairler bu bilgileri kişisel yetenekleri sayesinde değil, tabiat-üstü varlıklar olan cinlerle ilişki kurarak alırlardı. Dolayısıyla şiir sadece sanatsal bir etkinlik değil, aynı zamanda cinlerle kurulan ilişkiden kaynaklanan bir ilim'di.[439] Bu durum çağdaşlarının Rasullullah'a neden "*mecnun (cinlenmiş), şair*"[440] ya da genel olarak "*mecnun*"[441] dediklerini de izah eder.

Ancak Kur'an, bu durumu şiddetle reddeder. *Hz. Muhammed'in sözü, ne bir şairin sözüdür ne de bir kahinin.*[442] *O'nun söyledikleri ancak Allah tarafından*

---

[438] Çelebi, a.g.e., s. 165-166

[439] M.Ali. Baltaşı, *İlk mesajlar*. İstanbul, 1993, s. 102

[440] 37. Saffat, 36

[441] 15. Hicr, 6: 44. Duhan, 14

[442] 69. Hakka. 41-42

gönderilen bir vahiydir.[443] *Ve şairlere ancak azgınlar uyar ve o şairler her vadide (sözcüklerin ve hayallerin peşinde) şaşkın dolaşırlar.*[444]

Görüldüğü gibi Kur'an bu ifadelerle Hz.Muhammed'i bu şairler sınıfının dışında tutmak istemiş, onun peygamberlik ve risaletle görevlendirildiğini açıkça beyan etmiş ve onun rastgele söz söyleyen, kelimeler ve hayaller arasında dolaşan şairlerin yaptığını yapmayan bir insan olduğunu belirtmek istemiştir.[445] Nitekim Hz.Muhammed'in sözlerinin kaynağı Allah'tır; şairlerin sözlerinin kaynağı ise onlara göre cinlerdir. Yine şairlerin sözlerinde bir çok çelişkiler vardır. Kur'an ifadelerinde ise böyle bir çelişki yoktur. Şairler, kelimeler, hayaller ve düşüncelerle belli bir gerçeklik fikrine bağlı olmadan amaçsız ve çoğu zaman da tutarsız bir biçimde oynamakta ve insanları eğlendirmektedirler.[446] Bunun karşısında Kur'an ifadelerinin hepsi bir bütünlük içinde muhatap aldığı toplumu dünyevî ve uhrevî alanlarda aydınlatmak, insanlara bu dünyadaki sorumluluklarını hatırlatmak, onları iyiye ve güzele yönlendirmek... gayesiyle gönderilmiştir. İşte Kur'an'ın şiir ve şaire karşı olumsuz tutumunun altında yatan sebeplerden bazıları bunlardır.

Kur'an'ın şiir ve şaire karşı olumsuz tutumunun sebeplerinden bir diğeri de şairin toplumdaki *işlevselliğidir.* Zira şair kamuoyunu etkilemede ve istedikleri doğrultuda yönlendirmede önemli roller üstlenmişler, bir anlamda o toplumun *medyası*[447] haline gelmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın şiir ve şaire karşı olumsuz tavrını bu açıdan da değerlendirmek gerekir yani Kur'an şiir ve şaire o dönem Arap kültürünün biçtiği değerleri dikkatè alarak tavır almıştır. Bu nedenle Kur'an'ın tepkisi *insanın iç dünyasının estetik*

---

443 53. Necm, 3

444 26. Şuara, 224-225

445 İzzet Deryeze, *Kur'an'a Göre Hz.Muhammed'in Hayatı*,(Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1995, c.I s.241

446 Esed a.g.e., s.76, (100.dipnot)

447 Baltaşı a.g.e., s.104; Nasır Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara, 2001, s. 176

açıdan dışa vurumu olan ve bir sanatsal etkinlik olan şiire değil, Kur'an mesajının muhatapları tarafından algılanmasına ve anlaşılmasına engel olan ve toplumu ilahî mesajlar konusunda olumsuz yönde etkileyen *şiir ve şairin (Yerel anlamda) veya toplumu manipüle eden kurum ve kuruluşların (evrensel anlamda) işlevselliğinedir.* Nitekim Kur'an işlevini yerine getirmede kendisine destek olan şiir ve şairin yanında yer almış, iman eden salih amel işleyen ve Allah'ı çokça zikreden şairleri, mecnun şairlerin dışında tutmuştur.[448]

Yine cinlerle ilgili inanç ve anlayışların Arapların sosyal ve dinî yaşantılarında etkin bir şekilde yer alması Kur'an ifadelerinde cinlerle ilgili pek çok konunun aktarılmasına sebep olmuş, hatta *Cin Suresi* adıyla yoğun olarak cinlerden bahseden bir sure bile nazil olmuştur. Bu durum cin olgusunun Arap düşüncesinde ne kadar etkin bir rol oynadığını aynı zamanda bize göstermektedir. Kanaatimizce Kur'an, Arapların inancında önemli yer tutan bu anlayışı İslam lehine kullanmıştır. Nitekim cinlerden belli bir grubun Allah katından Hz. Peygamber'e indirilen vahyi dinlediklerine ve ona itaat ettiklerine Kur'an'da yer verilmektedir.

"De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinleyip şöyle dedikleri bana vahyolundu. «Biz harikulade bir Kur'an dinledik ve doğru yola ilettiği için ona iman ettik. Artık rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız...»"[449]

Buna göre, cinlerin vahyi dinledikleri söylenerek, Arapların bir değer atfederek Allah'a ortak koştukları varlıklar olan cinlerin bile *mesajı* işittikleri ve ona itaat ettikleri, dolayısıyla Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ettikleri belirtilmekte; bir anlamda Allah'a şirk koştukları esrarengiz ve kuvvetli varlıklar olan cinlerin, aslında yaratılmış varlıklar olarak Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ettikleri vurgulanmakta; müşrik Arapların tevhid, risalet ve vahye karşı takındıkları tavır değiştirilmeye çalışılmaktadır.

---

[448] 26. Şuara. 227

[449] 72. Cin. 1-4

Yine cinlerin (ve şeytanların) gökten bazı haberler işitmek amacıyla değişik yerlere oturdukları, sonra birden o haberleri koruyan katı bekçilerle ve ateş korlarıyla karşılaştıkları ifade edilmektedir.[450] Bu ifadelere göre İslam'dan önceki Arapların cin şeytanlarının göğe çıktıklarını ve oradan birtakım haberler çaldıklarına inanılmaktaydı.[451] Dolayısıyla cinlerin bekçilerle ve ateş korlarıyla kovulmalarına yönelik ifadeler, Arapların bu alandaki düşünce ve anlayışlarının yanlışlığını ifade eden sembolik ifadelerdir. Yani esasında *göğe çıkma ve haber alma* gibi bir durum gerçek anlamda söz konusu olmayabilir. Ancak Kur'an, Arap düşüncesinde var olan cinlerin haber alma özelliği konusunu açık bir şekilde reddetmeyerek, bunu onların anlayacağı bir biçimde bekçiler ve ateş korlarıyla kovulma biçiminde izah etmeye çalışmıştır. Cinler haber almaya yeltenmişler ama bunu başaramamışlardır.

Görüldüğü gibi Kur'an'da yer alan cinlerle ilgili ifadelerin bilgisel değeri olmakla birlikte bu bilgisel değerler Arapların cinlerle ilgili inanç ve düşünce anlayışları içerisinde aktarılmıştır. Böylece cinlerle ilgili Kur'an ayetlerini okurken hem onların varlıksal bilgisine hem de o dönem Arap kültüründe yer alan cin olgusunun mahiyetine nüfûz etmiş oluruz.

Yine Kur'an'ın ibranî gelenekten ve cahiliye örf ve adetlerinden bahsetmesi, yani haram aylar düşüncesinin paylaşılması, hac ibadetinin şirk ve putatapıcılık kirlerinden arındırıldıktan sonra tenzil sonrası dönemde de devam ettirilmesi, evlatlık müessesinin kaldırılması... vb. durumların hepsi Arapların kültürel olguları baz alınarak ortaya konmuştur.

İşte bütün bunlar, vahiy olayının olgudan kopuk ya da olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir olay değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu teyit etmektedir.[452]

---

[450] 15.Hicr, 16-18; 37. Saffat, 6-11; 67. Mülk, 5

[451] Derveze, a.g.e, c. 1, s.354

[452] Ebu Zeyd, a.g.e., s.57

II- ARAPÇANIN MAHİYETİ VE KUR'AN'A YANSIMASI

Kur'an'ın içinde vahyin iki cephesi vardır. Bunlardan biri onun kelamı ile, yani dar manadaki lisanlardan farklı olan konuşma ile ilgilidir. Öteki de, o zaman mevcut kültür dilleri arasında yer alan yalnız Arap dilinin tesadüfen değil, Allah'ın iradesiyle Allah'ın kelamına aracı olarak seçilmiş olması meselesiyle ilgilidir.[453] Kur'an'a göre her milletin özel bir dili vardır. Arapça da Arapların dilidir. Bu bakımdan o da sadece öteki dillerden biridir. Eğer Allah Teala, bunu vahiy dili olarak seçmiş ise onun bir dil üstünlüğünden dolayı değil, yararından dolayı seçmiştir. Zira mesaj Arapça konuşan bir millete gönderilmiştir.[454] Allah'ın insanlarla konuşması vahiy yoluyla olduğuna göre Allah Teala diğer peygamberlere vahyini nasıl bildirmiş ise, Hz. Muhammed'e de aynı şekilde bildirmiştir. Yeni bir dil veya farklı bir dille asla hitabetmemiştir. Bu Allah'ın bu alanla ilgili koyduğu bir kuraldır (Sünnetullah) ve asla bu kuralda bir değişiklik olmamıştır.[455] Bu nedenle Kur'an'ın dili, yalın ve birleşik ifadeleriyle, ıstılahlarıyla, üslubuyla, örnekleriyle, teşbihleriyle, istiareleriyle, mecazî ifadeleriyle peygamberimizin yaşadığı toplumun dilidir.[456]

Nitekim Allah Teala, Arap dilini bir vasıta olarak belirlemiş ise gönderdiği kelamı da -insanların anlayabilmesi için- Arapçanın dil sınırları içerisinde olacaktır. O halde, her dil belli bir muhitin, belli bir coğrafyanın, belli bir kültür ve hayat tarzının izlerini taşıdığına göre Arap dili, özellikle

---

453 Izutsu, a.g.e., s. 190.

454 Izutsu, a.g.e., 239.

455 Kırca, a.g.m., s. 36.

456 Derveze, *Kur'an-ü'l Mecid*, s. 125.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap dili de o dönemin ve o bölgenin kendisine özgü şartlarının, Arap örf ve adetlerinin kısaca hayat tarzının ürünüdür. Kelimelerin anlamı, o çerçevenin ve o şartların içerisinde doğmuş, o dönem Arap kültürünün etkisiyle şekillenmiştir.[457] Dolayısıyla Kur'an da böyle bir kültür coğrafyasında indiğine göre ifade ve üslub bakımından o kültür coğrafyasının *dil özelliklerini* içerisinde barındırmaktadır. Zira ifade bakımından o dönem Arap dili kültürünün dışına çıkmış olsaydı, insanlar açısından anlaşılması ve ilkelerinin hayata aktarılması zorlaşırdı. Nitekim, *"Eğer bu Kur'an'ı Arapça dışında bir dilde indirseydik (şimdi onu reddedenler) bu defa 'neden onun ifadeleri anlaşılır bir şekilde değildir' derlerdi,"*[458] ayeti Kur'an-ı Kerim'in Arapların anlayacağı bir dille indirildiğini göstermektedir.

O halde Kur'an'ın Arapça lisanıyla inmesi aynı zamanda onun Arapçanın dil özelliklerini taşıdığı manasına da gelmektedir. Nitekim her dil gibi Arapçanın da kendine özgü bazı özellikleri mevcuttur. Ancak Arapçanın dil özelliklerine geçmeden önce, yine her dilde varolan genel bir özelliği belirtmek gerekir. Aslında her dil bir betimlemedir. Olaylara ve olgulara ilişkin anlamları maddesel bir gösterge ile ifadelendirmedir.[459] Dolayısıyla dil,bize gerçekliğin tam ve kamil bir resmini vermez. Çünkü dil, varolan gerçekliği bire-bir aynen resmetmez, belki temsil eder. Her temsil ise tabiatıyla eksiltili olduğundan, bir olgunun dildeki temsili o olgunun tam değil, ancak eksiltili bir tasvirinden ibarettir.[460] Bu nedenle *dildeki gerçeklik* ile, *dil-dışı gerçekliğin* özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Bu özellik, her dilin bir anlamda eksikliğini gösteren ortak bir özelliktir. Ayrıca her dilin lafızlarının, tüm manaları karşılayacak ölçüde olması mümkün olmadığından, her dilde farklı anlamlar için emanet lafızlar (çok anlamlı)

---

[457] Dücane Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, İstanbul, 1997, s. 37.

[458] 41.Fussilet, 44.

[459] Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 30.

[460] Cündioğlu, *Sözün Özü*, s. 76.

kullanılmıştır. -Zira sayısız manalar için sayısız adlandırmaların olmadığını daha önce söylemiştik.- Bunun yanında, edebî sanat yapma gayreti ve muhatabın anlayış seviyesine göre hitapta bulunma çabaları ifadelerde zenginlik veya kısıtlamayı gerekli kılmaktadır. Bunun sonucunda manalarda açıklık ve kapalılık olmaktadır. Bu gerçeklerin beşerî bir dil için bir realite olduğu ve normal karşılandığı ortadadır.[461] Bu genel özelliklerin yanında her dilin kendine ait, hususî bir takım özellikleri de vardır. Bu durumda bir dilde var olan dilsel zenginlikler veya eksiklikler o dilde yazılan bütün eserlere de aynen yansıyacaktır. Dolayısıyla yazılan eserleri doğru bir şekilde anlayabilmek için eserin yazıldığı dilin zenginlikleri ve eksikliklerinin çok iyi bilinmesi gerekir.[462] Bu husus Kur'an-ı Kerim için de aynen geçerlidir. Kur'an Allah'ın kelamı olmasına rağmen insana ait bir dil olan Arap diliyle indiğine göre, Arapçanın dil zenginliklerini ve eksikliklerini içerisinde barındırmakta ve mesajını Arapçanın dil özellikleri çerçevesinde insanlara iletmektedir.

Arapçanın bazı dil özellikleri şunlardır:

1- Arapçada kelime, isim, fiil ve harf (edat) olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayırım çoğu dillerde aynıdır. İsim ve fiil tek başına tam bir anlam ifade edebilirken edatlar tek başlarına tam bir anlam ifade etmezler.[463]

2- Arapçada cümleler, haber ve inşa cümlesi olarak ikiye ayrılır. Söylenmiş bir söz, ya *ihbardır* veya *inşadır*.

Haber cümlesi, söylendiği zaman doğru ve yanlış olma ihtimalini taşıyan her cümleye denir. Sözün doğru olmasından maksat, onun gerçeğe uygun olmasıdır. Yanlış (yalan) olmasından maksat ise, onun gerçeğe uygun olmamasıdır. İsim ve fiil cümlelerinden oluşan cümleler haber cümlesidir.[464]

---

461 Yaşar, a.g.e., s. 19.
462 Kırca, a.g.m., s. 34.
463 Muhammed Esad Nadiri , *Nahv-u'l Lugat-i'l Arabiyye*, Beyrut, 1995, s. 9.
464 Suyuti, a.g.e., c. 2, s. 205.

İnsanların duygu ve düşüncelerini ifade etmesi, kültürlerin ve medeniyetlerin tarihsel ve toplumsal olayların nesillerden nesillere aktarılması vs. haber cümlesi vasıtasıyla gerçekleşmektedir.[465]

Doğru olma ve yanlış olma ihtimali bulunmayan sözlerden oluşan cümlelere ise, inşa cümlesi denir. İnşa cümlesinin bir çok formu vardır ki bunlar; emir, nehiy, soru, dua ve dilek cümleleridir.[466]

İnşa cümlesinde sözü söyleyen, muhatabından bir fiili gerçekleştirmesini veya aksini istediği için muhatabın önünde iki alternatif vardır: Kabul etme (yerine getirme) veya reddetme (yerine getirmeme). İnşa cümlesinin gereği olarak muhatap ya bir emrin gereğini yerine getirir ya emrin gereğini yerine getirmez ya da bir soruya verilmesi gereken cevabı vermez. Dolayısıyla inşa cümleleri haber cümlelerinin aksine eyleme yönelik bir tavır sergilemesini muhataba gerekli kılar.[467]

İnşa cümlesi formunda söylenen sözler aynı zamanda bir davranışı gerekli kıldığı için, Kur'an-ı Kerim muhataplarının yapmaları gereken (emir) veya yapmamaları gereken (nehiy) fiilleri çoğunlukla inşa cümleleriyle ifade etmiştir.

3- Arap dilinde fiiller genel olarak, mazi (geçmiş), muzari (şimdi ve gelecek) ve emir olmak üzere üç grubta toplanırlar. Ancak zamanla ilgisi olan fiiller bazen delalet ettikleri bu zamanlardan tecerrüd edebilirler. Mesela Cenab-ı Hakk'a isnat edilen علم (alime) fiili her üç zamana da delalet ettiği gibi tam manasıyla zamandan soyutlanmış olarak da kabul edilebilir. Ayrıca Arap dilinde, fiiller arası bir ödünç mana alıp-verme hususiyeti çok yerde görülebilir. Nitekim, Nahl suresinin 1. ayetinde geçen:

اتى امر الله فلا تستعجلوه

---

[465] Görgün, a.g.m., s. 142.

[466] Suyuti, a.g.e., s. 205.

[467] Görgün, a.g.m., s. 141-143.

"Allah'ın emri geldi, artık onu sakın vaktinden evvel istemeyin" ayetindeki أتى fiili mazi kalıbında olmakla birlikte muzari manasındadır.[468]

4- Arapçada kelimeler erkeklik-dişilik (müzekker müennes) ifade ederler. Nitekim, üçüncü şahısta bir erkek özellikle zikredilecekse erkeklik zamiri, sadece kadın zikredilecekse müenneslik zamiri, şayet erkek ve kadın birlikte zikredilecekse sadece erkeklik zamiri kullanılmaktadır.[469] İstisnalar olmakla birlikte Kur'an'da bu kuralın aynen korunduğunu veya bu kurala uygun olarak ayetlerin ifade edildiğini görmekteyiz. Şayet Kur'an Türkçe nazil olmuş olsaydı şahıs zamirleri cinsiyet belirtilmeksizin kullanılırdı.

5- Arapçada cümleler isim cümlesi ve fiil cümlesi diye ikiye ayrılır. İsimle başlayan cümlelere isim cümlesi, fiille başlayan cümlelere fiil cümlesi denir.[470]

6- Arapçada bir cümle kurulurken genellikle önce fiil (yüklem), sonra fail (özne) zikredilirken Türkçede önce özne sonra yüklem zikredilir. Bu durum, Arapçanın fiil merkezli bir dil olduğunu göstermektedir. Yani, fiili yapandan çok, fiilin yapılması önemlidir.

7- Arapça çekimli (bükümlü) dillerdendir. Çekimli dillerde tek ve çok heceli kökler ve bir takım ekler vardır. Fakat yeni kelime yaparken veya çekim sırasında çok defa, köklerde bir değişiklik olur. Yani bazen az sayıdaki ekler kullanılmakla birlikte, umumiyetle gramer ifadeleri, kökün bir içten kırılma ile aldığı değişik şekillerle karşılanır. Bazı durumlarda bu değişiklik, çok defa kökü tanınmaz hale getirebilir. Bu bakımdan Arapça kelimelerin şekillerini ve manalarını doğru bilmek ve anlamak için kelimelerin bu kalıplarını bilmek gereklidir. Bu kalıplara "vezin" adı verilir.[471] Bu vezinler Arapçada "Sarf ilmi" bünyesinde yer almaktadır. Bu nedenle sarf ilminin bilinmesinde de büyük

---

468 Nadiri, a.g.e., s. 12.

469 M. Meral Çörtü. *Arapça Dil Bilgisi Sarfı*, İstanbul, 1995, s. 496.

470 Abdullah İbn Hişam, *Muğni'l Lebib*, Mısır, tsz., c. 2, s. 376.

471 Ergin, a.g.e., s. 51.

yarar vardır. Çünkü, kelimelerin köklerinin dolayısıyla manalarının tesbitinde sarf ilminin önemi büyüktür. Nitekim Zemahşeri'nin belirttiğine göre "el imam" (الامام) kelimesine, ümmün أم (anne) kelimesinin çoğuludur diyen bir kimse,

يوم ندعو كل اناس بامامهم

"*O gün bütün insanları* ***rehber edindikleri insanlarla (imamlarla)*** *birlikte çağıracağız...*"[472] ayetinde geçen "imam" kelimesini "O gün onları ***anneleriyle*** (babalarıyla değil) birlikte çağıracağız" şeklinde okuyacaktır.[473] Dolayısıyla, manaların sağlıklı bir şekilde anlaşılması için kelimelerin yapılarının bilinmesi gerekmektedir.

8- Arapçada tesniye (ikilik) sigası vardır. "İki" rakamını belirtmeden tesniye kalıbıyla iki nesneye işaret edilebilir. Mesela iki kitaba işaret etmek için كتابان demek yeterlidir.

9- Arapçada varlıklar, akıllı olma durumlarına göre iki kategoriye ayrılır. Yani, Arap dilinde aklı olan varlıklar aklı olmayan varlıklar ayırımı vardır ve bu ayırım, "men" (من) ve "ma" (ما) ismi mevsullerinin kullanım şekillerini belirler. "Men" edatı genellikle akıllı varlıkları, "ma" edatı ise genellikle insan dışındaki varlıkları temsil eder.[474]

10- Arapçada edatlar (harf-i cerler) birlikte kullandıkları kelimelerin anlamlarını ciddi ölçülerde etkilemekte, hatta birçok fiilin anlamı aldığı harf-i cere göre değişmektedir. Mesela, ضرب fiili *vurmak, dövmek*

---

472 17.İsra, 71.

473 Zemahşeri, a.g.e., c.2, s. 459; Muhammed Hüseyin Zehebi, *et Tefsir ve'l Müfessirun*, Mısır, 1976, c.1, s. 266.

474 Hayretin Karaman, Bekir Topaloğlu, *Arapça Dil Bilgisi* (Sarf-Nahiv), İstanbul, 1975, s. 125.

manasında iken في (fî) harf-i cerri ile birlikte kullanıldığında *sefere çıkmak* manasına gelmektedir.[475]

11- Arapça, gerek lafız gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğinden ve cümle terkiblerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilaflara neden olabilecek bir dildir. Arapça-da var olan bu özellik, onu problemli meselelerde *dayanak* ve *örtü* olarak kullanılmaya müsait kılmaktadır.[476]

12- Yukarıdaki özellikle bağlantılı olarak, Arapçanın dil özelliklerinden bir diğeri de filolojik yapısından ve edebî sanatlarından kaynaklanan anlam farklılıklarıdır. Özellikle tefsir usulü kitaplarında *ulumü'l Kur'an* olarak yer alan konuların mahiyeti bu dilin ne kadar problemli bir yapıda olduğunu göstermektedir. Lafızların garip, hakikat-mecaz, âmm-hâss, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşabih vb. konularda ele alınması ve Kur'an'ı anlamak için bu konuların çok iyi bilinmesinin gerekli olduğunun ifade edilmesi, Arapçanın yapısından kaynaklanan bir çok problemin varlığını da açıkça göstermektedir.[477]

13- İ'rab konusu da Arapçada çok önemli bir işleve sahiptir. İ'rab kelimesi ıstılahta zahirî veya takdirî olarak amiller (kendisinden sonra gelen kelime veya kelimelerin son harflerini veya harekelerini değiştiren etkenler) vasıtasıyla kelimelerin sonlarında meydana gelen değişiklikleri ifade etmektedir.[478]

Arapçada kendisinden sonra gelen kelimenin hareke ve i'rab durumunu etkileyen 60 tane amil (etken); amilinin etkilemesiyle hareke ve i'rab durumu değişen 30 tane ma'mul (etkilenen) ve amilin etkisini kelimenin sonunda belirgin kılan 10 tane değişik i'rab biçimi vardır.[479]

---

475 Nadiri, a.g.e., s. 756.

476 Muhammed Abid Cabiri , *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 2000, s. 75.

477 Kırca, a.g.m., s. 34-35.

478 Nadiri, a.g.e., s. 17.

479 Muhammed b. Sehl İbn Serrac , *el Usul-u fi'n Nahvi* (tah., Hüseyin Fetla) Beyrut, 1996, c. 1, s. 52.

İ'rabı bilmeden manaya nüfûz etmek mümkün değildir. Zira, i'rab olmadan faili mefulden, mübtedayı haberden ayırtedebilmek mümkün değildir. Rivayete göre Ebu'l Esved-i'd Düeli bir gece kızı ile beraber gökyüzünü seyrederken kızı, "gökyüzü ne kadar güzel" demek istemişti. Fakat Arapça olarak ما احسن السماء (ma ehsene's-semae) diyeceği yerde hata ederek ما احسن السماء (ma ehsene's semai) dedi. Bunun üzerine babası "yıldızları" cevabını verdi. Ancak böyle bir cevap beklemeyen kızı, babasına gökyüzünün güzelliğinden teaccüb ettiğini söylemek istediğini belirtince, babası kızının hata yaptığını anladı. Çünkü kızı ما احسن السماء diyerek hayretini ifade etmiyor, aksine "gökyüzünün neyi güzel" mahiyetinde soru sormuş oluyordu.[480] Bu örnek rivayetten de anlaşılacağı gibi i'rabı bilmenin cümlenin manasını anlamada çok önemli bir görevi vardır.

Nitekim, ما احسن السماء kalıbının sonundaki "sema" kelimesinin üç değişik hareke ile okunuşunda üç değişik manası vardır.

a) ما احسن السماء - *semae:* Gökyüzü ne güzel.

b) ما احسن السماء - *semai:* Gökyüzünün neyi güzel.

c) ما احسن السماء - *semaü:* Gökyüzü güzel değil.

Bu kalıplarda geçen "ما" edatı birincide *teaccüb*, ikincide *istifham*, üçüncüde *nefy* anlamı ifade etmektedir.

Yine, Tevbe suresinde,

...ان الله بريء من المشركين ورسوله

"*...Allah ve rasulü müşriklerden beridir...*"[481] ayetinde geçen رسوله kelimesini merfu okumakla, mecrur okumak arasında ne kadar büyük mana farkı vardır. Buna göre

---

480 Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Konya, 1969, s.147.

481 9.Tevbe, 3.

rasul kelimesinin مشركين kelimesine atfen mecrur okunması peygamberimizle müşrikleri denk tutmak olur ve hâşâ Allah Teala'nın peygamberimizden de berî olduğu ifade edilmiş olur.

14- Ses Ahengi: Arapçada nazım sanatında ifadelerin şiirselliğini korumak, cümle sonlarının birbirleriyle olan tenasübünü sağlamak ve ses ahengini bozmamak için kelimeler üzerinde bazı oynamalar olmuş ve bu oynamalar bazen bir harf ziyadesiyle bazen de harf atımı (hazf) şeklinde gerçekleşmiştir. Arapçada var olan bu uygulama Kur'an'a da yansımış ayetler arasındaki ahengin bozulmaması ve fasılaların birbiriyle uyum halinde olması için bazı değişiklikler olmuştur.[482]

Mesela, Kur'an-ı Kerim'de ses ahengini muhafaza etmek için bazı med harflerinin ziyade olarak getirildiği görülmektedir. Ahzab suresinde geçen,

وتظنون بالله الظنونا

"*(Allah'a karşı) türlü türlü zanlarda bulunuyorsunuz.*"[483] ayetinde olduğu gibi. Zira الظنونا kelimesinin sonuna getirilen elif, yalnız ses ahenginin temini gayesiyle eklenmiştir.[484] Bu ayetin öncesi ve sonrasında bulunan ayetlerin son kelimelerine bakıldığı zaman, mesela öncesindeki üç ayetin sonunun بصيرا ،أليما ،غليظا şeklinde bittiği; sonrasında gelen üç ayetin sonun ise شديدا، غرورا ve فرارا şeklinde olduğu görülecektir. Şayet الظنونا kelimesinin sonuna elif verilmemiş olsaydı, kendisinden önceki ve sonraki ayetlerin sonlarına ses bakımından muhalif olacaktı. İşte bu uyumun sağlanması

482 Arafat Hıdrıcı, *el Cami-u li Funun-i'l Lugat-i'l Arabiyye ve'l Aruz*, Beyrut, 1987, s. 223

483 33.Ahzap, 10.

484 Küçükkalay, a.g.e., s. 129.

için elif ziyade edilmek suretiyle الظنون kelimesi الظنونا şeklinde okunmuştur.

Yine, harf eklenmesi veya harf atımının dışında ses ahengini muhafaza etmek için bir cümlede birden mazi sıgasından muzari sıgasına geçilmiştir.

Mesela, Bakara suresinde geçen,

افكلما جاءكم رسول بمالاتهوي انفسكم
استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون

"Ne zaman size bir rasul gönlünüzün hoşlanmadığı bir şey getirirse, tekebbür edip de onların bir kısmını yalancı sayacak, bir kısmını da öldürecek misiniz?"[485] ayetinde تقتلون fiilinin, mazi sıgasında قتلتم kalıbında gelmesi gerekirken ayet sonlarındaki ses uygunluğu gözetilerek fiil, muzari kalıbında gelmiştir.

Bazen ses uyumunun sağlanması için kelime bünyesinin değiştirildiği de olmuştur. Tin suresinde geçen وطورسينين [486] ayetindeki سينين kelimesinin aslı سينا dır.[487]

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim Arapçada var olan bu özelliği kullanmış, bu sebeble ayet sonlarındaki kelimeler üzerinde tasarruf yapılmıştır.

15- Deyimlerin Kullanımı: Deyim, belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün birarada veya seyrek olarak tek bir sözcüğün, çekici bir anlatım tarzı içerisinde, asıl anlamını korumakla birlikte yan anlamıyla da kullanılmasına denir.[488]

İnsanoğlu, hangi toprak parçasında yaşarsa yaşasın, hangi dili konuşursa konuşsun, dünyadaki kimi durumlar, koşullar ve kavramlar karşısında -tıpkı atasözlerinde olduğu

---

485 2.Bakara, 87.
486 95.Tin, 9.
487 Küçükkalay, a.g.e., s. 133.
488 Aksan, a.g.e., s. 360.

gibi- birbirine yakın ya da ortak bir tutum içine girer ve bunları dile yansıtmada birbirine eş ya da yakın anlatım yollarına başvurur. Belli duyguları, kimi durumları anlatmada kısa ve öz ifade biçimlerini kullanma yoluna gider.[489] Deyimlerde amaç, bir şeyi olduğu gibi basitçe söylemek değil, yer edecek, iz bırakacak , belirli bir etkiye yol açacak şekilde söylemektir. Dolayısıyla deyim, somut canlı ifadelerin mevcut olmadığı veya etkili olmadığı durumlarda kullanılan yaygın bir yöntemdir.[490]

Arapçada doğal olarak deyimler vardır ve bu deyimlerden bazıları Kur'an'da yer almıştır. Bu deyimlerden bazıları şunlardır:

a) Hud suresinde geçen :

يثنون صدورهم ليستخفوا منه...

"*Bak onlara, ondan (Allah'ın kelamından) gizlenmek için göğüslerini büküyorlar...*"[491] ayetinde geçen "يثنون صدورهم" *(göğüs bükmek)* deyimi hakikate "sırtını dönmeyi" tasvir eden Arapça bir deyimdir. Nitekim bir topluluk içinde gizli ve kötü bir iş yapmak isteyen bir kimse o topluluğa sırtını döner. Aynı şekilde gocunduğu bir kimseye rastladığı zaman da yüzünü saklamak için aynı şeyi yapar. Bu nedenle Allah'ın kelamından (Allah'tan) gizlenmek için göğüs bükmenin manası "haktan yan çizip kaçmaktır" [492]

b) Tebbet suresinde geçen حمالة الحطب (odun hammalı)[493] deyimi Arapçada "nemmam, koğucu, laf götürüp taşıyan fesatçı kimseler hakkında kullanılan ve küçük düşürme" manası olan bir deyimdir. Zira bir kişinin insanlar arasında fitne çıkarmak için yapmış olduğu koğuculuk oduna; o fitne sonucu ortaya çıkan düşmanlık ve husumet de ateşe benzetilmiştir. Nasıl ki ateş odunun yanmasıyla

---

489 Aksan, a.g.e., s. 360.

490 Porzig, a.g.e., s. 29.

491 11.Hud, 5.

492 Elmalılı, a.g.e., c. 4, s. 2755.

493 111.Tebbet, 4.

alevleniyorsa koğuculuk da insanlar arasında düşmanlığı ve husumeti alevlendirir, artırır. Dolayısıyla, "hammâlete'l hatab" ifadesi koğuculuktan kinayedir.[494]

c) A'raf suresinde geçen سقط في ايديهم *"Başları elleri arasına düşürüldü (Başlarını elleri arasına koydular)"*[495] ifadesi, şiddetli pişmanlık halini tasvir eden bir deyimdir. Arapçada bir insan bir işe nedamet edip aciz kaldığı vakit سقط في ايده denilir. Dolayısıyla bu ifadenin manası, "günahları dolayısıyla pişmanlık hissetmek" demektir.[496]

d) İsra suresinde geçen,

ولا تجعل يدك مغلولة إلي عنقك ولاتبسطها

"Elini boynuna bağlayıp asma ve elini büsbütün açma"[497] ayetinde yer alan "elini boynuna bağlayıp asma" *cimriliği*; "elini büsbütün açma" ibaresi de *israf etmemeyi* ifade eden bir deyimdir.

e) Yine İsra suresinde geçen:

والزمناه طائره في عنقه

"Biz her insanın kuşunu (amelini) boynuna dolamışızdır..."[498] ifadesinde, her insanın boynuna dolanan şey, onun amelinden (olumlu ve olumsuz anlamda yaptıklarından) doğan sonuçlardır. Yani amelden kendi payına düşen karşılıktır. Bu da insanın işlediği amelleri ifade etmektedir. Dolayısıyla *amellerin boyuna dolanması* ibaresi, insanın kıyamet günü bu dünyada yaptıklarıyla dirileceğini, yaptığı şeyleri gizleyemeyeceğini, bilmezlikten gelemeyeceğini ifade eden bir deyimdir.[499]

---

494 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 160.

495 7.A'raf, 149.

496 Derveze, *et Tefsiru'l Hadis*, c. 1, s. 475; Elmalılı, a.g.e., c. 4, s. 2284.

497 17.İsra, 29.

498 17.İsra, 13.

499 Seyyid Kutup, *fi Zilal-i'lKur'an*, (Çev.Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), İstanbul, 1991, c. 7, s. 24.

Örneği verilen ayetlerde görüldüğü gibi, Arapçada var olan akılda yer edecek, zihinde iz bırakacak ve belli bir etkiye yol açacak deyimler, Kur'an-ı Kerim'de kullanılmış, muhatapların dikkatleri çekilmiştir.

Ancak Kur'an-ı Kerim'de yer alan veciz ve şümûllü manalara sahip olan, muhatapları tarafından kolayca söylenebilen bazı ayetler de daha sonraki dönemlerde deyimsel özellik kazanmışlardır.[500] Bunlardan bazıları şunlardır:

عسي أن تكر هوا شيا وهو خير لكم

"İhtimal ki, sizin kötü gördüğünüz bir şey sizin hayrınıza olabilir" [501]

كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله

"Nice az topluluk, Allah'ın izniyle çok topluluğa galip gelmiştir." [502]

ضعف الطالب والمطلوب

"İsteyen de aciz, istenen de" [503]

ما على الرسول إلا البلاغ

"Elçiye ancak tebliğ düşer" [504]

هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون

"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" [505]

لكل نباء مستقر

"Her haberin gerçekleşeceği bir zamanı vardır" [506]

الأن حصحص الحق

"Şimdi gerçek ortaya çıktı" [507]

---

500 Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İstanbul, 1995, s. 23.

501 2.Bakara, 216.

502 2.Bakara, 249.

503 22.Hac, 73.

504 5.Maide, 99.

505 39.Zümer, 9.

506 6.En'am, 67.

507 12.Yusuf, 51.

قل كل يعمل على شاكلته

"Her (insan) kendi tabiat ve mizacına göre iş yapar."[508]

Son olarak, Arapçanın Kur'an'a yansımasını en güzel şekilde gösteren Enbiya suresinin 46. ayetini örnek verelim:

ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك

"Rabbinin azabından onlara bir esinti dokunsa..."

Bu cümle, Cenab-ı Hakk'ın azabını, dehşetini göstermek için bu azabın en azını, yani esintisinin şiddetli tesirini belirtmek hedefindedir. "Azlığı ve kolaylığı" ifade etmek üzere cümlenin bütün unsurları birbirine kuvvet vererek azabın şiddetini adeta bütün korkunçluğu ile hissettirmektedir.

Ayette geçen her kelimenin seçilmesinin ayrı bir önemi vardır. Bu kelimelerin müteradiflerinin değil de bunların seçilmesi ayrı ayrı üzerinde durulacak bir konudur. Mesela cümlenin başındaki "لئن" kelimesi *şüphe* içindir. Şüphe ise azlığa, az oluşa yöneliktir "مسي" lafzı *azıcık dokunmak* demektir. Bu da azlığı ifade eder. "نفحة" kelimesi, *bir kokucuk, bir esinti* anlamında mastarı merre olup, sıgası, bir tekliğe delalet eder ve yine azlık belirtir. Ayrıca kelimenin sonundaki tenvin tenkir içindir ki bu da azlık belirtir. "O kadar küçük ki bilinemiyor" demektir. "من" harf-i cerri teb'iz için olup *biraz* demektir ve yine azlık ifade eder. "عذاب" kelimesi, ikab kelimesine nisbeten *hafif bir cezadır*. Dolayısıyla azlığa işaret etmektedir. Nihayet "ربك" lafzı Cenab-ı Hakkın Kahhâr, Cebbâr ve Muntakîm gibi isimleri yanında yine *şefkati* hissettirmekte dolayısıyla azlık belirtmektedir.[509]

---

508 17.İsra, 84.

509 Coşkun. a.g.e.. s. 60; Zemahşeri, a.g.e., c. 3, s. 568.

Kur'an-ı Kerim, Arap diliyle nazil olmuş ve bu sebeble de Arap dilinin dil özellikleri içerisinde kendini ifade etme imkanı bulmuştur. Ancak, Kur'an'da *Arap dili kurallarına aykırı gibi görünen* bazı ifade biçimleri vardır ki dil alimleri, bunları dil kaideleri içerisine dahil etmeye uğraşmışlar, farklı tevil yollarına giderek bunları açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a) من ve ما edatlarının kullanımı: Daha önce geçtiği üzere Arapçada varlıklar, aklı olan varlıklar ve aklı olmayan varlıklar diye ikiye ayrılır. Genellikle من edatı aklı olan varlıklara ما edatı ise aklı olmayan varlıklara işaret eder. Kur'an'a bakıldığı zaman bu kaideye uygun kullanım biçimlerinin olduğu görülür. Ancak bazı ayetlerde akıl ve idrak sahibi olmayan varlıklar akıllılara mahsus bir üslubla; akıl ve idrak sahibi olanlar da akıl ve idrak sahibi olmayanlara ait bir üslubla ifade edilmiştir.

Nitekim Nur suresinde geçen,

والله خلق كل دابة من ماء

"Ve bütün canlıları sudan yaratan Allah'tır. Öyle ki, kimi karnı üzerine sürünür, kimi ayağı, kimi de dört ayağı üzerinde yürür..."[510] ifadesinde

ومنهم من يمشي علي اربع

ibaresinden anlaşılan mana, dört ayaklı hayvanlardır. Dolayısıyla *men* edatı yalnız akıl sahipleri için kullanılan bir edat iken, burada gayrı akil olan hayvanlar için de kullanılmıştır.

Razi ve Kurtubi, buradaki kullanımın doğruluğunu *tağlib* uygulamasıyla açıklamışlar ve bu kullanımı dil kuralları içerisinde var olan bir uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Zira bu ayette Allah Teala, hayvanatı akıllı olan insanlarla birlikte zikretmiştir.

ومنهم من يمشي على رجلين

510 24.Nur.45.

Asıl muhatabın insan olması ve onun ibadet eden bir varlık olması; ayrıca *kıymetsiz olanın kıymetli olana tâbi olması* (tağlib) kaidesinden hareketle "ما" edatı yerine "من" edatı kullanılmıştır.[511]

Nitekim Arapçada hem insan hem de bir hayvan aynı cümlede zikredilecek olursa, kullanılan ifade biçimi insanı önceleyen bir kalıp içerisinde olur. Devesiyle birlikte yaklaşan bir adam için, "bu gelenler kim? (من)" ifadesi kullanılmaktadır.

Yine Nisa suresinde geçen,

...فانكحوا ما طاب لكم من النساء...

"*...hoşunuza giden kadınlardan nikahlayın...*"[512] ayetinde ما edatı akıllı varlıklar için kullanılmıştır.

Bu kullanımla ilgili olarak dil bilginleri ve tefsir alimleri farklı açıklamalarla -men edatında olduğu gibi- bu uygulamayı da dil kuralları çerçevesinde değerlendirmeye çalışmışlardır.

Basra ekolü, *ma* edatıyla kadınların değil, onların *özelliklerinin* açıklanmak istendiğini, dolayısıyla bu özelliğe dikkat çekmek amacıyla ما edatının geldiğini söylemişlerdir. Buna göre ayetin manası, "size helal olan *(haram olmayan)* kadınları nikahlayın" demektir.[513]

Tefsir alimleri, men ve ma edatlarının birbirlerinin yerine kullanıldıklarını Kur'an'dan örnek ayetler göstererek - والسماء وما بنيها "*göğe ve onu bina edene...*" [514]

ولا انتم عابدون ما اعبد

[511] Razi, a.g.e., c. 17, s. 129; Kurtubi, a.g.e., c. 12, s. 292.
[512] 4.Nisa.3.
[513] Zemahşeri, a.g.e., c. 1, s. 496; Kurtubi, a.g.e., c. 5, s. 17.
[514] 91.Şems.5.

"Ve siz de ibadet etmeyeceksiniz, benim ibadet ettiğime"[515] delillendirmişler ve bu kullanımın caiz olduğunu söylemişlerdir.[516]

Yine, bazı tefsir alimleri, Mü'minun suresinde geçen,

إلا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم.

"Ancak eşleri ve sahip oldukları cariyelerinden dolayı kınanmazlar."[517] Ayetindeki cariyeler için kullanılan ما edatından yola çıkarak bu ayette geçen yetim kızların sosyal statüleri sebebiyle gayr-ı akil konumunda olduklarını belirtmişler ve bu nedenle men edatı yerine ma edatı kullanılmıştır, demişlerdir.[518]

2- İ'rab açısından aykırı gibi görünen ifade biçimleri: Kur'an-ı Kerim'de i'rab kaidelerine uygun olmadığı ileri sürülen bazı ifadeler vardır. Bunlardan bazılarını ele alalım.

Örnek-1 إن الذين امنوا والذين هادوا والصابؤن

"İnananlar, Yahudiler ve Sabiiler..."[519] ayetinde geçen صابؤن kelimesinin, i'rab kuralları açısından صابئين şeklinde olması gerekirdi.

Yine dil ve usul alimleri bu kullanımın doğruluğuna dair bazı görüşler ileri sürmüşlerdir:

a) صابؤن kelimesi, haberi mahzuf olan mübtedadır. Yani كذالك والصابؤن "Sabiler de böyledir", şeklindedir.

b) صابؤن kelimesi cümlede geçen هادوا... fiilinin zamirine matuf olduğu için merfu olarak gelmiştir.

---

515 109.Kafirun, 3, 5.

516 Razi, a.g.e., c. 7, s. 330; Kurtubi, a.g.e., c. 5, s. 17; Şevkani, a.g.e., c. 1, s. 503.

517 23.Mü'minun, 6.

518 Razi, a.g.e., c. 7, s. 330.

519 5.Maide, 69.

c) Ayette geçen إن edatı نعم manasındadır. Dolayısıyla ان edatından sonra gelen cümle merfu makamındadır. والصابؤن kelimesi de bir önceki cümleye matuf olduğu için merfudur.[520]

Ayrıca, bazı dil alimleri, i'rab açısından kaidelere uygun olmayan bu ifade biçimlerini, bazı sahabilere (Hz. Aişe ve Said b. Cübeyr) dayandırılan rivayetlerle bir yazım hatası olarak beyan etmişlerdir ki,[521] kanaatimizce bu yaklaşım, Kur'an'ın kitap haline getirilmesi sürecinde sanki, ciddiyetsiz davranılmış çağrışımı yapacağı için kabul edilemez.

Örnek-2 Maide suresinde geçen,

فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وامسحوا بروسكم وارجلكم الى الكعبين

"Ey iman edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başınıza mesh verip, topuklarınıza kadar ayaklarınızı (yıkayın)"[522] ayetindeki ارجلكم kelimesini, "bir ma'mul üzerinde iki amilin amel etmesi durumunda, o ma'mule daha yakın olanı amel ettirmek uygun olur," kaidesinden hareketle, بروسكم kelimesine atfederek mecrur okumak mümkün olduğu gibi, وجوهكم kelimesine atfederek mansub okumak da mümkündür.[523] Ancak, bu ayetteki mansub ve mecrur okuma biçimleri *i'rab kaidelerinin üzerinde* bir özellik arzetmektedir. Nitekim mezhebler, kendi fıkhî görüşleri doğrultusunda ayete yaklaşmışlar ve ona göre kıraatlarını belirlemişlerdir. Dolayısıyla ayette geçen ارجلكم kelimesini, gramer kaidelerinin dışında değerlendirmek ve peygamberimizin fiilî hayatında bu ayeti nasıl uyguladığını

520 Nehhas, a.g.e. c. 2, s. 31; Suyuti, a.g.e., c. 1, s. 512.
521 Suyuti. a.g.e., c.1, s. 507.
522 5.Maide, 6.
523 Razi, a.g.e., c.8, s. 503. Küçükkalay, a.g.e., s. 181.

gözönünde bulundurmak, ayetin anlaşılması ve uygulanması açısından daha sağlıklı bir yaklaşım olarak görülmektedir.

3- Müzekkerelik ve müenneslik uyumsuzluğu: Arapçada müzekkerlik ve müenneslik açısından fiil ile fail arasında daima bir uyum söz konusudur. Yani, fail müzekker olduğu zaman fiil müzekker kalıbında, fail müennes olduğu zaman da fiil müennes kalıbında gelir. Bu genel bir kuraldır. Ancak, Kur'an'da bu kurala aykırı gibi görünen bazı ifadeler vardır.

Mesela Yusuf suresinde geçen,

وقال نسوة في المدينة امراة العزيز...

"Ve şehirde kadınlar (birbirleriyle) 'azizin karısı genç kölesinin gönlünü çelmeye çalışmış' diye dedikodu etmeye başladılar..."[524] ayetinde نسوة kelimesi müennes bir kelime olduğu için, kendisinden önce gelen fiilin de müennes olması gerekiyordu. Ancak fiil müzekker kalıbında kullanılmıştır. Tefsir alimleri bu ifadenin sebebleri konusunda farklı görüşler ileri sürmüşler, bu ifadeyi Arap dili kuralları içerisinde değerlendirmeye çalışmışlardır.

Zemahşcri ve Razi, نسوة kelimesinin, kadınlar topluluğuna işaret eden müfred bir isim olduğunu ve hakikî müennes olmadığını belirtmişler, bu sebeble fiil *te'nis ta'sı* almamıştır, demişlerdir.[525]

Vahidi çok farklı bir kıyas yaparak şöyle demiştir. Fiilin önce getirilmiş olması, tesniye ve cemi alametlerinin düşürülmesine kıyasla müenneslik alametinin düşürülmesi neticesine götürmüştür.[526]

Şevkani'de fiilin her iki şekilde gelmesinin caiz olduğunu söylemiştir.[527]

524 12.Yusuf.30.

525 Zemahşeri, a.g.e., c. 2, s. 316. Razi, a.g.e., c. 13, s. 218.

526 Razi. a.g.e., c. 13, s. 218.

527 Şevkani, a.g.e., c. 3, s. 23.

Fakat, buradaki ifade biçiminin kanaatimizce yürürlükte olan dil kaidelerine göre açıklanacak bir yanı yoktur ve bu ifade biçimi dil kurallarının ötesinde bir vurgu taşımaktadır. Zira ayette yapılan şey, manayı kuvvetlendirmek için gramer kurallarında yapılan kasdî değişikliktir.[528] Nitekim Arapçada müzekkerlik •kalıbı, sadece erkekliği işaret eden bir yapı olmasının ötesinde aynı zamanda "güçlülüğü, büyüklüğü ve etkin olmayı" da ifade etmektedir. Aynı şekilde müenneslik yapısı da "güçsüzlüğü ve edilgen olmayı" çağrıştırmaktadır.

Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'de kendi tanıtımını yaparken ve kendi fiillerini ifade ederken hep *müzekker kalıp* kullanmıştır.[529] Müzekker kalıp kullanma Allah'a bir cinsiyet atfetmez. Zira Allah Teala, bir cinsiyete ait olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla, Allah Teala'nın müennes kalıplar yerine müzekker kalıp kullanması, kanaatimizce müzekkerlik yapısı içinde söylenmiş ifade biçimlerinin, içlerinde taşımış oldukları "güçlülük ve etkinlik"ten dolayıdır.

Buradan hareketle, yukarıda zikredilen ve görünüm açısından Arapça dil kurallarına aykırı olan üslubu değerlendirecek olursak, وقال نسوة ifadesi için şunları söyleyebiliriz: Bu ayetin öncesi ve sonrası Hz. Yusuf'la, azizin karısı arasında geçen olayları anlatmaktadır. Nitekim, olay öyle bir hale gelmiştir ki, hadise şehirde yayılmış, her tarafta duyulmuş ve kadınlar arasında etkin bir dedikodu şeklinde konuşulmaya başlamıştır. Özellikle şehrin ileri gelen kadınlarının (sosyetenin) bu konudaki dedikoduları öyle bir "etki" yapmıştır ki, -bir sonraki ayette görüleceği üzere-[530] azizin karısı haklı olduğunu anlatabilmek için, onlara (sosyeteye) bir davet vermek zorunda kalmıştır.

Dolayısıyla *nisvetün* kelimesinden önce gelen fiil, dedikodunun güçlülüğünü ve etkinliğini vurgulamak için müzekker kalıbında gelmiştir.

---

528 Alan . a.g.e., s. 143.

529 Mesela. 57.Hadid suresinin, 1, 2, 3, 4. 5. 9. ayetlerine bakılabilir.

530 12.Yusuf, 31-32.

Arapçaya aykırı gibi görünen hususları bir başka açıdan değerlendirmek gerekirse, Kur'an'da varolan bu tür kullanımların, daha çok *Arapçanın tedvin edilmesinden sonra belirlenmiş kaidelere uygunsuzluk olarak nitelendirilmesi* gerekir. Zira, Arap diline ait sözcüklerin toplanması, dökümünün yapılması, türetilme yollarının belirlenmesi, cümle kuruluşlarıyla ilgili kuralların konması ve yazımdaki karışıklığı önleyecek işaretlerin icad edilmesi, Cabiri'nin deyişiyle, "Arapçanın ilmî olmayan yani ilmî yollardan öğrenilmeyen bir dil olmaktan çıkıp, ilmî, yani herhangi bir ilmî disiplinin boyun eğdiği kuralların aynısına boyun eğen bir dile dönüşmesi"[531] hicrî II. asırda Halil b. Ahmed tarafından gerçekleşmiştir.[532] Zira bundan önce Arapça, fıtrî ve tabiî bir şekilde konuşulan, katı özel kurallar içermeyen dağınık bir yapı arzeden bir konumdaydı.

İslam'ın geniş coğrafyalara yayılması, Arap olmayan ve Arapça bilmeyen müslümanların çoğalması, dolayısıyla dil hatalarının artmasından sonra, Kur'an dilinin bozulmaya karşı korunması ve Kur'an'ı anlama faaliyetinde dil kurallarının belirlenmesi amacıyla dil alimleri Arapçayı ilmî bir dil haline getirmişlerdir. Bu kaide ve kuralların belirlenmesinde çıkış noktası yine Kur'an olmuştur. Yani Kur'an, fasih Arapçanın yapısını ve esaslarını belirlemede mükemmel bir numune olmuş, ayrıca Arapçanın dilsel sisteminin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu anlamda, Kur'an'ın dili Arapçanın sınırları içerisinde olmakla birlikte, Arap dili de Kur'an'dan etkilenmiştir. Bu nedenle aralarında karşılıklı bir etkileşim vardır.

Dolayısıyla, Kur'an'da dil kaidelerine uymadığı varsayılan ifadeleri değerlendirirken bu hususu göz ardı etmemek gerekir. Yani Arapça, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde ilkeleri ve kuralları kitabî olarak belirlenmiş bir dil yapısında değildi. Aksine var olan ilke ve kurallar, kitabî olarak daha sonra ortaya kondu. Bu nedenle, sonradan

---

531 Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 81.

532 Cabiri, a.g.e., s. 81.

belirlenmiş kaidelere uygun olmayan Kur'an ifadelerini, şaz olarak kabul etmek veya tam aksi bir tutum takınarak, şaz olarak değerlendirilen bu ifadeleri, belli bir dil kaidesi içerisine dahil edemeyince, bunda mu'cize vardır,[533] demek kanaatimizce yanlış bir değerlendirme olur.

Ayrıca, Kur'an'da geçen bu tarz ifade biçimleri, Kur'an'ın dildeki değişim ve gelişime açık olduğuna ve dilin canlılığını devam ettirmeye yönelik bir katkısı olduğuna işaret eden ifade biçimleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kur'an, Arapça olmayan kelimelere yer vermiş ve onları Arapçalaştırmıştır. Bu durum, Kur'an'ın dildeki hareketliliği dikkate alan bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır[534] ve Kur'an'ın kabı ve zarfı niteliğindedir. Dil kaideleri ile din kurallarının öğrenilmesi arasında sıkı bir bağ olduğuna göre[535] Allah'ın kelamının ulaştırılmasında bir araç olan Arapçanın dilsel özelliklerinin bilinmesi, bir amaç olan Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gerekli ve en öncelikli adımdır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamak için Arapçanın bu hususiyetlerini dikkate almak kaçınılmaz bir zorunluluktur.

---

533 Turgay, a.g.e., s. 105.

534 Cabiri, a.g.e., s. 75.

535 Coşkun, a.g.e., s.7.

III- KAVRAMLARIN KUR'AN'DA KULLANIMI

Kur'an'da yer alan kavramların yapısına ve içeriğine geçmeden önce "kavram" hakkında genel bilgi verelim.

A- Kavramın Tanımı

- Kavram, kelime olarak kavramaktan gelmektedir. Bir şey hakkında sahip olunan genel fikir, mefhum; zihin veya düşünce tarafından kavranmış şey, konu veya fikirdir.[536]

- Kavram, bir objenin bizim düşüncemizden bağımsız olarak kavranılması[537] veya bir objenin zihindeki tasavvurudur.[538]

Mantık ilmi açısından terim ise, zihnimizde düşünülmüş olan şeye ilişkin tasarımın dilsel ifadesidir. Yani terim, kavramın anlamına, onun anlamın içeriğine işaret eden bir işleve sahiptir.[539] Buna göre bir kavram dille ifade edildiğinde terim adını alır. [540]

Terim (ıstılah) kelimesi, ayrıca umumî veya adi (kavram karşılığı olmayan) kelimelerden farklı olarak, çeşitli bilim dallarına, sanat ve kollarına ait olan özel kelimeler diye de tarif edilmiştir. Bu anlamda terimlerin genel dilde kullanılan öteki kelimelerden ayrı bir takım özellikleri

---

536 Doğan, a.g.e., s. 160.

537 Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul , 1994, s. 115.

538 Hasan Küçük, *İslam ve Batıda Mantık*, İstanbul, 1978, s. 63; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara. 1996, s. 27.

539 Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1994, s. 57.

540 Öner, a.g.e., s. 27; Küçük , a.g.e., s. 56; Taylan . a.g.e.. s. 115.

vardır. Terim dışında kalan herhangi bir kelime, bir cümlede yanında bulunduğu kelimelere göre anlamca ve görevce değişikliğe uğramasına rağmen terimleşen kelimeler de böyle bir durum söz konusu olamaz ve cümle içinde olsa bile değişik anlamlarda kullanılamazlar. Çünkü bu terimlere ait olduğu bilim dalınea özel anlamlar yüklenmiştir.[541]

Nitekim Tefsir literatüründe yer alan tefsir, te'vil, nasih-mensuh, mühkem, müteşabih, sebeb-i nüzul vb. gibi kelimeler, sözlük manalarının dışında özel bir anlam kazanmış olan ve zihnimizde belli kavramları çağrıştıran tefsir ilmi terimleridir.

Terimler düşüncelerimizi aktarmaya yararlar. Düşüncelerimizi aktarmada kullandığımız bu araçlar nesnelerin ve mefhumların yerlerini tutarlar. Konuşurken veya yazarken dile getirdiğimiz nesneyi veya mefhumu bulup getirme yerine, o nesneyi veya mefhumu adlandıran terim vasıtasıyla düşüncemizi aktarırız. Fakat bazen bir nesneyi ve manayı aktarmak için seçtiğimiz terim, o nesneyi ve manayı iletmede yeterli olmayabilir; yahut o nesneden başka nesneyi veya başka manaları içerecek şekilde olabilir. Nitekim, çeşitli terimler aynı kavramı ifade ettiği gibi, bir terimde çeşitli kavram manası bulunabilir. Aynı terimden farklı şeyler anlaşılıyorsa, orada sağlıklı bir iletiden söz etmenin imkanı ortadan kalkar.[542] Dolayısıyla terimlerin çağrıştırdığı kavramların tek bir nesneye ait olması terimlerin delaletlerinin sıhhati için gerekli bir durumdur. Bu yüzden terimlerin köklerini ve gelişimini bilmemiz gerekir. Şayet terimlerin köklerini ve gelişimini bilmez isek, terimler tanım olmaktan çıkarlar.

Her toplum, hem maddî alemin zihnine yansıttığı, hem de bizzat kendi zihninin pratik hayattan bağımsız olarak ürettiği anlamları somutlaştıraeak ve bu anlamları tanınabilecekleri bir kimlik kazandıracak kavramlar üretir.

---

541 Hamza Zülfikar . *Beyne'l Mine'l* adlı makale, Türk Dili Terim özel sayısı, Aralık 1996. s. 540.

542 İbrahim Emiroğlu. *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993. s. 103.

Genel olarak maddî alemi anlamlandıran kavramlar her toplum için benzer anlamlara gelir. Yani kavram az çok değişmezlik arzeden bir formdur. Kavram bireye ait olmak anlamında öznel değildir. Bireye değil, topluma aittir. Çünkü tarihî gelenek yolu ile evvelki çağlardan nakledilerek gelmektedir ve tüm bir topluluğun ortak mülkü durumundadır.[543] Ancak genel olarak maddî alemi anlamlandıran kavramlar her toplum için benzer anlamlara gelirken, düşünsel dünyanın (soyut olan şeylerin) kavramları toplumdan topluma hatta o toplum içinde yaşayan fikir grublarına göre farklılık gösterebilir. Yani bu kavramlara yüklenilen anlamlar farklılık arzedebilir.[544] Örneğin Türkçe konuşan bir kimseye at veya balık dendiği zaman insanın zihninde belli bir tasarım oluşur (at için, dört ayaklı, hızlı koşan hayvan tasarımı, balık için belli biçimiyle suda yaşayan yaratık resmi uyanır) ancak aynı şeyi kıskançlık, cömertlik, adalet ve benzeri kavramlar için söyleyemeyiz.[545]

Aynı şekilde "şu adam kafirdir" dendiği zaman Haricî bakış açısına sahip bir kişinin zihninde çağrışan kafir kavramı ile, Ehl-i Sünnet çizgisinde olan bir kişinin zihnindeki çağrışım farklıdır. Nitekim, Haricîye göre adamın kafir vasfını alması, herhangi bir büyük günah işlemekle yerine gelmiş iken, Ehl-i Sünnet inancına göre adamın kafir olarak nitelenmesi, onun mutlaka inanç esaslarından herhangi birini reddetmesini gerektirir.

Öte yandan kavramların aynı dili konuşan kimselerde bir takım kişisel değerler taşıdığını, değişik tasarım ve duygular uyandırdığını da eklemeliyiz. Örneğin pastayı çok seven bir kimseye pasta dendiği zaman onda uyanan tasarım ve duygularla, bir kez pastadan zehirlenip ağır hastalanan kimsedeki tasarım ve duygular aynı değildir.[546] Bu nedenle toplumun zihninde bir fikir ve

---

543 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz) İstanbul, 1994, s. 26.

544 Kürşat Atalar, *Düşüncede Devrim*, Ankara, 1996, s. 75.

545 Aksan, a.g.e., s. 474.

546 Aksan, a.g.e., s. 476.

mefhum olan kavram, bireye ait olan imajdan ayrılır. *İmaj (imge)*, algıladığımız herhangi bir nesnenin bizdeki tekil izlenimidir. (Örneğin şu anda algıladığımız "bu masa") oysa kavram bir bireysel izlenim değil, bir tasarımdır. Bu yüzden tekil bir şeyin imajı ile tekil bir şeyin kavramı farklıdır. İmaj ile kavram arasındaki fark, özellikle genel kavramlar söz konusu olduğunda daha da belirginleşir. Bir genel kavram, algıladığımız tek tek etkinlikle meydana gelen bir şey olmasına karşılık, imaj, edilgen, bireysel bir izlenim olarak kalır.[547] Bunun yanısıra, bir kavramın imajı bireylere göre değişebildiği gibi bir toplumda yer alan grublara ve fraksiyonlara göre de değişebilmektedir. Dolayısıyla bir kavramın anlamı, o toplumda bulunan farklı grublara göre farklı anlamlar içermekte ve kavram, herkes için aynı anlama gelme özelliğini kaybetmektedir.

Bu açıklamalardan yola çıkarak terimlerin insan zihninde uyandırdığı tasarımları,

a) Genel kavramlar (topluma özgü olan somut kavramlar)

b) Özel imajlar (grublara veya kişilere göre değişebilen soyut kavramlar) diye ikiye ayırabiliriz.

Ancak gruplara veya kişiye özgü olan "özel imajlar" sebebiyle kavram, anlam daralmasına veya anlam genişlemesine uğramakta yahut kavramın anlamı tamamen değişmekte ve sonuçta kavram kargaşası denilen hadise meydana gelmektedir. Kavram kargaşası grupların veya bireysel olarak şahısların kavramlara yüklemiş oldukları farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Mesela, müşriklerin "*...Riba (faiz) alış-veriş gibidir...*" [548] sözleri örnek olarak verilebilir. Müşrikler burada, "alışverişte nasıl kâr elde ediyorsa, faizde de kâr elde ediliyor; o halde biri helalken diğeri nasıl oluyor da haram oluyor", demek istemektedirler. Ancak Allah Teala, müşriklerin faiz kavramı konusundaki imajlarının yanlış olduğunu beyan ederek, böyle

---

547 Özlem, a.g.e. s. 58; Öner, a.g.e., s. 29.

548 2.Bakara, 275.

söyleyenlerin gerçeği gizlediklerini, bile bile yalan uydurduklarını söylüyor. Zira alışverişteki kâr ile, faizden elde edilen kazanç arasında çok büyük fark vardır. Faiz hiçbir haklı nedeni olmadan zayıftan zayıflığından yararlanılarak elde edilen kazanç iken, alışverişten elde edilen kazanç, verilen hizmetin karşılığı olarak elde edilen kazançtır.[549] Bu sözü söyleyenlerin amacı elbette müslümanların kafalarını karıştırmak ve kişisel çıkarlarını koruyabilmektir. Allah Teala bu ayetle duruma müdahale ediyor ve *alış-veriş, kâr ve faiz* sözcükleri arasında doğabilecek bir kavram kargaşasına engel oluyor.

Yine müşriklerin melek kavramına yükledikleri imaj, aynı şekilde bir kavram kargaşasına sebep olmaktadır. Nitekim müşrikler, melekleri kadınsı bir yapıda düşünüyorlar ve onları dişil özelliklerle tasvir ediyorlardı.[550] Kur'an-ı Kerim, melek kavramına yüklenilen bu kadınsı imajın kabul edilemez olduğunu beyan ederek ve onların eril ve dişil özelliklere sahip olmadığını vurgulayarak kavramın içeriğini doğru bir biçimde dolduruyor ve bu konuda kavram kargaşasını ortadan kaldırıyor.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir fikir ve düşüncenin, bir sistemin veya bir konunun anlatılmasında ve anlaşılmasında kelime ve kavramların önemi çok büyüktür. Kelime ve kavramlara yüklenilen anlamlar değiştikçe, cümleler, dolayısıyla anlatılmak istenen şeyler de değişir. Kelime ve kavramların içerdiği manalar doğru bir şekilde anlaşılırsa o fikir ve sistem de doğru anlaşılır. Aksi durum o fikrin ve sistemin yanlış ve hatalı anlaşılmasına sebep olur.[551] Bu itibarla bir düşünce sistemindeki temel kavramların çok iyi anlaşılması, kavramın *içerdiği* "gerçek anlam" ile, kavrama *yüklenilen* "imaj anlamın" ayrıştırılıp ortaya konmasıyla mümkündür.

---

549 Atalar, a.g.e., s. 77.

550 17.İsra, 40; 37.Saffat, 150; 43.Zuhruf, 19; 53.Necm suresi, 27.

551 Karagöz, a.g.m. s. 41.

B- Kavramların Somutluğu ve Soyutluğu Problemi

Somut kavram, tek bir nesneye işaret eden, başka bir şeye bağlı olmadan kendi başına varolan bir şeyin kavramı olarak tanımlanmıştır.[552] Bir başka deyişle somut kavram, zihne, zihnin tayin ettiği bir konu içinde, bir şekil takdim eden kavramdır.[553] Örneğin insan (Ahmet) ve ev kavramı somut kavramlardır.

Soyut kavram ise, zihnin dışında konusu bulunmayan,[554] yani varoluşunu bir başka şeye borçlu olan ve ancak düşüncede ve zihinde bir başka şeyle ilişki içinde, nesne veya nesnelerin niteliği olarak düşünülen şeyin kavramı olarak kabul edilmiştir.[555] Dolayısıyla soyut kavramlar, konusuz olarak bir şekil takdim ederler. Örneğin insanlık ve beyazlık kavramları, nesne veya nesnelerin niteliğinin zihinsel bir soyutlama ile belirtilmesi bakımından soyuttur.

Görüldüğü gibi somutluk ve soyutluk üzerine ancak ontolojik bir ölçüte dayanılarak bir yargı verilebilir. Nitekim, ontolojik olarak kendi başına varolan, başka şeylerden ayrı duran her şey somuttur. Yine ontolojik bakımdan bağımsız olmayan, yani yalnızca düşünce süreci içerisinde soyutlama ile farkına varılan şey soyuttur. [556]

Somut ve soyut kavramlar bazen konum değiştirebilir. Yani bir kavram somut iken daha sonra soyut hale getirilmiş veya soyut iken somut hale getirilmiş olabilir. Bu duruma her dilde rastlamak mümkündür. [557] Buna göre kavramların anlam çerçevesi

a) Somuta yeni somut anlam eklenmesi,

b) Somuta yeni soyut anlam eklenmesi,

c) Soyuta yeni soyut anlam eklenmesi,

---

552 Özlem. a.g.e., s. 61; Taylan , a.g.e., s. 119.
553 Öner, a.g.e., s. 29.
554 Taylan, a.g.e., s. 119; Öner , a.g.e., s. 29.
555 Özlem. a.g.e., s. 61.
556 Özlem. a.g.e., s. 61.
557 Aksan, a.g.e., s. 504.

d) Soyuta yeni somut anlam eklenmesi şeklinde ifade edilebilir.

Bunlardan mesela, somuta eklenen soyut anlam eklenmesine, dil'in "iletişim sistemi", burun'un "kibir, büyüklenme" anlamları; soyuta eklenen yeni soyut anlam eklenmesine, açlık'ın "aç olma" halinin yanısıra "kıtlık, yoksulluk" anlamları; soyuta yeni somut anlam eklenmesine, eğri'nin "doğru olmayan çizgi" gibi somut anlam kazanması gösterilebilir.[558]

Kur'an-ı Kerim'de yer alan küfr kelimesinin "toprağın üstünü örtmek" manasında somut bir çağrışımı varken, bu kelime terimleşerek, "imanın üstünü örtmek (iman etmemek)" manasında soyut bir anlam hüviyeti kazanmıştır.

Ayrıca fısk, münafık gibi kelimelerin İslam öncesi dönemde somut karşılıkları varken bu kelimeler tenzil sonrası dönemde soyut anlamlar kazanmışlardır.

Kur'an-ı Kerim'de soyut varlıkların/kavramların somutlaştırılmasına yönelik ifadeler ise bolca bulunmaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala'nın zatına yönelik ifadeler, ahiret ahvali, cennet, cehennem, melekler, cinler gibi insanın müşahede alanının dışındaki varlıklar ve kavramlar somut terimlerle anlatılmaya çalışılmıştır.

Nitekim herhangi bir konu veya olayı anlatırken iki türlü yöntem vardır. Bunlardan biri *soyut kelimelerle anlatma* yöntemi, diğeri de *tasvirle anlatma* yöntemidir. Soyut kelimelerle anlatma yönteminde, mana soyut olarak aktarılır ve kelimeler, salt zihinsel ve soyut olarak manaya delalet ederler. Bu tür anlatım yöntemi, daha kapalı ve karmaşık olan bir anlatım yöntemidir.

Tasvirle anlatma yöntemine gelince, mana için bir çeşit resim çizilir. Tasvir edici sözcükler, manaya etkileyici ve ilham verici bir şekilde delalet ederler. Manalar, psikolojik hususiyetler ve olaylar, canlı ve etkileyici somut

---

558 Aksan, a.g.e., s. 504.

bir anlatım içerisinde yansıtılırlar. İşte Kur'an üslubu, daha çok tasvirle anlatma üslubu türündendir. İşlediği bütün konuları bu üslupla dile getirmiştir. Kur'an ne zaman soyut bir manayı, psikolojik bir durumu, bir insan tipini, bir olayı, geçmiş bir kıssayı, kıyamet sahnelerinden bir manzarayı nimet ve azap sahnelerinden bir sahneyi ifade etmek istese veya bir tartışma veya delil getirme, ikna etme diyaloğuna bir örnek verse, hep tasvir (somutlaştırma) metodunu kullanır, sözleri resimlendirerek ruha ve duyulara hitap eder.[559]

Ancak burada önemli bir sorun vardır. Bu sorun hadiselerin veya varlıkların somut terimlerle anlatılması neticesinde ortaya çıkan, somutlaştırılan şeylerin "soyut niteliklerini" kaybetmesi sorunudur.

Nitekim, genellikle somut kavramların açıklığında insanlar arasında bir birlik sağlansa da soyut kavramların açıklığında bu birliği sağlamak çok zordur. Zira somut kavramların açıklığını oluşturan bilgilerin doğrulanması ve yanlışlanması çoğu zaman imkan dahilinde iken, soyut kavramlar için bunu rahatlıkla söylemek mümkün değildir. Buradaki zorluk, soyut olan kavramların hem anlamlandırılmasında hem de algılanmasında bireysel farklılıkların mevcudiyetidir.[560] Yani daha önce söylediğimiz gibi kavramlara yüklenilen *imajlardır*. Sözgelimi, su, kalem, masa, toprak gibi maddî varlıklar üzerinde, tanımlanmaları itibariyle genel olarak bir tartışma yaşanmazken, soyut aleme ilişkin varlıklara isim aranırken kullanılan kavramlar konusunda ortak bir zemin bulmak daima zor olmuştur. Hatta beşere ait bir somut kavram Allah için kullanıldığında, soyut kavram için varolan problemin bu kullanımda da aynen devam ettiği görülmektedir. Nitekim Allah'ın eli ve yüzü[561] gibi Kur'an'î ifadelerin açıklığı her zaman problem

---

559 Seyyid Kutup , *Kur'an'da Edebi Tasvir* (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1991, s. 10-11.

560 Kırca , a.g.m.. s. 4.

561 3.Al-i İmran, 73; 57.Hadid, 29; 13.Ra'd, 22; 28.Kasas, 88.

olmuştur.[562] Ancak burada varolan husus, "soyut" bir varlığın esasında "somut" bir varlık olduğunun belirtilmesi ve açıklanması değildir. Yapılan şey, soyut varlığın somutlaştırılmasıdır. Yani varlık kendi zatî varlığı açısından yine soyuttur ama insan zihninde canlı hale getirilmesi için somutlaştırılmıştır. Zaten somutlaştırmayla yani tasvirle anlatma yöntemi, özünde soyutluk taşıyan varlıkları, soyutluk özelliklerine dokunmadan kendileriyle benzeşen somut varlıklarla anlatma yöntemidir. Dolayısıyla Kur'an'da geçen bu tür ifadeleri anlamaya çalışırken bu varlıkların (Allah, melek, cennet, cehennem) özünde (veya şimdi) soyutluk taşıdığını; bunun yanında bu varlıklara yönelik ifadelerin somutlaştırmaya yönelik ifadeler olduğunu unutmamak gerekir.

Sözgelimi İhlas suresinin ikinci ayetinde Allah'ın "samed" olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan "samed"; herşeyden mustağni ve her yaratılmışın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir sığınak ve dayanak anlamında sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.[563] Dolayısıyla Allah'a izafe edilen somutlaştırma ifadelerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Kur'an-ı Kerim'de örneği verilen bu ve benzeri ayetlerde insan zihninde somut olarak bilinemeyen ve "şimdi" soyut olan kavramlar somutlaştırılmış bir üslupla aktarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu kavramları ele alırken, bunların *tanıtım amaçlı* somutlaştırılmış kavramlar olarak ele almak gerekir. Bu nedenle, konuya dil problemi veya zihniyet problemi olarak yaklaşmak yerine tanıtım amaçlı yaklaşmak daha doğrudur. Zira bu tür ifadeler, soyut kavramın soyutluğunu içinde taşımakla birlikte, aynı zamanda bilinemeyen aleme ait soyut konuları insanın algı dünyasına açmaya yönelik somutlaştırılmış ifadelerdir.

---

562 Kırca, a.g.m., s. 21.

563 Koç, a.g.e., s. 101.

Soyut kavramların somutlaştırılmasına yazılı kültürlere oranla, sözlü kültürlerde rastlamak daha çok mümkündür. Zira sözlü kültürlerde (ki Kur'an-ı Kerim de sözlü kültür ortamında inmiştir.) kavramların duruma göre *işlevsel* ilişki çerçevesinde kullanıldığı, bu çerçevede kavramların canlı ve hareketli insan yaşamına yakın olması için soyut olarak kullanılmaktan ziyade, somutlaştırıldığı görülmektedir. Nitekim sözlü kültürlerde kavramların soyutluğu asgari düzeydedir. Sözlü kültür ortamında yaşayan insanlar, soyut kategoriler, kalıplaşmış mantıksal ifadeler ve varlık tanımlamalarıyla ilgilenmezler. Mesela, sözlü kültür ortamı içinde yaşayan ve okur-yazar olmayan birisine iki kelimeyle "ağacı nasıl tanımlarsın?" sorusu sorulduğu zaman, soyut bir açıklamanın ötesinde cevap olarak, "elma ağacı, kavak ağacı" diye cevap vermiştir. Yine okuma-yazması olmayan insanlar, geometrik şekilleri hiçbir zaman daire, kare gibi soyut adlarıyla tanımlamamış, bunları nesne adları vererek açıklamaya çalışmışlar, daireye tabak, elek, kova, saat; kareye ayna, kapı ve benzeri ifadeler kullanmışlar, şekilleri bildikleri gerçek nesnelerin temsili olarak tanımlamışlardır.[564] Bu da gösteriyor ki sözlü kültüre sahip olan insanlar, bir sorunla karşılaşır karşılaşmaz kategorik düşünmeden "duruma" göre düşünmeye geçerler. Çünkü onlar için işlevsel düşüncenin dışındaki kategorik düşünme tarzı önemsiz, sıkıcı ve saçmadır. Dolayısıyla sözlü kültür insanının biçimsel zihin yapısı kavramların işlevselliğine ve canlılığına önem veren bir yapıya sahiptir.

İşte böyle bir ortam içerisinde nazil olan Kur'an ifadelerinin soyut terimleri kapalı ve karmaşık bir yapıda anlatması muhataplarının anlaması ve etkilenmesi açısından doğru olmazdı. Bu nedenle soyut kavramlar somut kavramlar aracılığı ile anlatılmıştır.

---

[564] Ong. a.g.e.. s. 68.

C- Kavramların Açıklığı (Vazıh) ve Seçikliği (Sarih) Problemi

Kavramların açıklığına ve seçikliğine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için kavramların içlemi (tazammunu) ve kaplamı (şümûlü) hakkında bilgi verelim.

Bir kavramın içlemi (tazammunu), onun kavranabilir muhtevasıdır. Diğer bir ifadeyle bir kavram, içine aldığı öğelerin ortak niteliklerine ve özelliklerine delalet ederse o nitelikler o kavramın tazammununu teşkil eder. Mesela, Ali, Ahmet gibi fertleri insan kılan, onların duygulu olmaları, akıllı olmaları, düşünme gücüne sahip olmaları gibi vasıflarıdır.[565]

Bir kavramın kaplamı (şümûlü) ise onun kendisine ait olan öğelerin bütünüdür. Bunlar da cins ve türler* olarak sınırlanır. Mesela Ali, Ahmet gibi fertler "insan" kavramının kapsamına girerler.[566]

Her kavram, tazammunu ve şümûlü bakımından iki taraflı bir ayna gibidir ve bu yüzlerden biri, kavramın şümûlünü, diğeri de tazammununu belirtir. Bir kavramın şümûlünün geniş olması demek, o kavramın çok sayıda konu ve nesneye uygun olması ve bunlara işaret edebilmesi demektir. Aynı kavramın tazammunun geniş olması demek, o kavramın işaret ettiği özelliklerin, yani kavramın anlamının zengin olması demektir. Bir kavramın şümûlü, işaret ettiği cinsin içindeki türlerin niceliğini de gösterir. Bir kavramın şümûlü ne kadar geniş ise, o kavram o kadar üstte yer alan bir cinstir. Örneğin "varlık" kavramı hem hayvana, hem canlıya, hem de insana işaret eder. Dolayısıyla "varlık" kavramı en üstte yer alır. Bu bakımdan şümûlü en geniş kavram, en genel kavramdır. Öyle ki, kavramın

---

565 Taylan, a.g.e., s. 74.

* Cins: Ortak benzerlikleri, nitelikleri ve özellikleri içeren genel kavramları kapsayan bir genel kavramdır. Örneğin, "varlık" genel kavram olarak cinstir.
Tür: Bir cinsin altında bazı özellikleriyle sıralanmış ve aynı zamanda cinsin bazı özelliklerini taşıyan kavramdır. Örneğin, varlık cins ise "canlı veya cansız olmak" tür'dür. (Abdülkadir Çüçen, *Mantık*, Bursa, 1997, s. 29)

566 Taylan, a.g.e., s. 74.

şümûlü, genel kavramları** kendi aralarındaki cins-tür bağlantısı içinde daha az genel ve daha çok genel olarak ayırmamızı da sağlar. Örneğin, insan hayvanın; hayvan canlının; canlı ise varlık'ın türüdür. Tersinden belirtirsek "varlık" kavramı diğerlerini şümûlüne alan en üst cinstir. Yani en genel kavramdır. Buna karşılık "insan" kavramı bu sıralamada en az genel kavram olur. Oysa şümûlü bakımından en az genel olan insan kavramı, bu sıralamada tazammunu en zengin kavramdır. Çünkü o kendi özellikleri yanında hayvan, canlı ve varlık olma özelliklerine de sahiptir.[567]

Tüm bu açıklamalar tazammun ile şümûl arasında bir ters orantı olduğunu gösterir.[568] Bir kavramın şümûlü çoğalınca tazammunu; tazammunu çoğalınca şümûlü azalır.

Kavramların tazammununu ve şümûlünü açıkladıktan sonra kavramın açıklığı ve seçikliği konusuna geçebiliriz.

Açık kavram, objesini tanımaya ve onu başka nesnelerden ayırtetmeye imkan veren, başka bir kavramla karıştırılmadan hemen tanınan kavramdır. Açık kavramın zıddı, kapalı (müphem) kavramdır.[569] Mesela, bir renk hakkında açık bir fikre sahip olmak, onu başka renklerden ayırtedebilmek demektir.

Seçik kavram ise, bir kavramı diğer kavramlardan ve özellikle o kavrama yüklenilen hususiyetleri ayırtetmeye imkan veren kavramdır.[570]

Bir kavram açık olduğu halde seçik olmayabilir. Açık bir kavram objesini tanımaya imkan veren onu başka objelerden ayırtetmeye yarayan fikirlerdir, demiştik. Seçik kavram ise, o fikirlerin ne olduğunun bilinmesi demektir. Yani bir kavramın seçik bir kavram olması demek, ona yükleyeceğimiz anlamların hangilerinin doğru, hangilerinin

** Genel Kavram: Birbirleriyle özdeş olmayan tekler arasında bu tekleri ortak özellikleri bakımından özdeş kılan kavramlardır. (Özlem , a.g.e., s. 74)

567 Özlem , a.g.e., s. 79.

568 Küçük , a.g.e., s. 60.

569 Özlem , a.g.e., s. 67; Küçük , a.g.e., s. 65.

570 İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s.74, Taylan, a.g.e., s.74; Özlem, a.g.e., s.67.

yanlış olduğunu tecrübî ve mantıkî işlemlerle tesbit etmeye imkan vermesi demektir. Buna imkan vermeyen kavramlar, bulanık kavramlardır. Mesela, kırmızı ya da yeşil veya herhangi bir rengin mahiyetini bilmediğimiz halde bu renkleri birbirinden ayırtedebiliriz. Ancak renkler hakkında bir fikrimiz olmadığı halde, herhangi bir rengin ne olduğunu bilmezsek, bu renk hakkında açık değil, bulanık fikrimiz var demektir. Renkler hakkında seçik bilgi ise, onun kimyevî terkibini ve formülünü bilmektir.[571] O halde, bir kavramın açık olması demek, onun şümûlüne giren kavramların hangi kavramlar olduğunu bilmek, demektir. Bir kavramın seçik olması demek, o kavramın hangi özellikleri olduğunu, ona ne gibi sıfatlar verebileceğimizi yani onun tazammununu bilmek, demektir. İşte bu nedenle seçik bir kavramın mutlaka açık olması gerekir. Çünkü bir kavramın tazammununu biliyorsak şümûlü kendiliğinden ortaya çıkar. Oysa şümûlü bilmek tazammunu bilmek için yeterli değildir.[572]

Dolayısıyla bir kavramın açıklığının ve seçikliğinin tesbit edilmesi kavramda varolan anlam kaymalarını önlemede, kavramların içeriklerinin aydınlatılmasında, karmaşık bir kavramın daha basit (anlaşılır) bir kavram haline getirilmesinde ve kavramın öz anlamına ulaşılmasında önemli katkılar sağlayacaktır.

Mesela *israf* kavramı, Kur'an-ı Kerim'de maddî ve manevî alanda insanın davranışlarında *sınırı aşmasını ve aşırıya gitmesini* ifade eden bir anlama sahiptir.[573] Nitekim aşağıdaki ayetler bu anlamı ifade etmektedir.

*"De ki : Ey nefisleri aleyhine **israf etmiş***

اسرفوا على انفسهم

kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidi kesmeyin..."[574]

---

[571] Emiroğlu , a.g.e., s. 74.

[572] Özlem , a.g.e., s. 68.

[573] Elmalılı . a.g.e.. c. 5. s. 3613, 4133.

[574] 39.Zümer. 53.

"Ve işte Rabbinin ayetlerine iman etmeyip ***israf edeni*** *(اسرف) biz böyle cezalandıracağız..."* [575]

Görülüyor ki Kur'an-ı Kerim, israf kavramının seçikliğini genişletmiş, maddî alanın dışında manevî alanda da Allah'ın koyduğu sınırları aşmayı bu kavram içerisinde değerlendirmiş iken, bu kavram daha sonraki dönemlerde, sadece maddî alanda "lüzumsuz harcamaları" ifade eden bir anlama sahip olmuş ve israf kavramının seçikliğinde anlam daralması olmuştur.

Bir şeyi ait olduğu yere koymamak, hak edene hakkını vermemek[576] anlamındaki zulüm kavramı, tenzil öncesi dönemde hukuk alanında adalet kavramının zıddı olarak kullanılan bir kavram iken, Kur'an-ı Kerim bu kavramın anlam sahasını genişletmiş, bu nedenle kavramın açıklığı aynı kalmakla birlikte seçikliğinde bir artma olmuştur. Nitekim Kur'an'a göre, *Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirmeyen ve Allah'a ortak koşan bir insan, bir anlamda yapmaması gereken şeyi yapmış ve sonuçta zulüm işlemiştir.*[577] Zira Allah Teala, hiçbir ortağı olmadığı ve bütün ortaklardan münezzeh olduğu halde, zalim (müşrik) olan insan, Allah'a eş koşmakta dolayısıyla haksızlık yapmaktadır. Bu nedenle zulüm kavramı şirk ve küfür kavramlarını içine alan bir anlam özelliğine sahip olmuştur. O halde, zulüm kavramını, içerisinde *şirk ve küfür* anlamını taşımayan "kötülük etmek" veya "haksızlık etmek" ifadeleriyle manalandırdığımız zaman, Kur'an'a göre yanlış bir mana vermiş olmayız ama, Kur'an'ın bu kavrama yüklediği manayı da tam olarak yansıtmış olamayız.

Aynı şekilde "cehl" ve bunun isim-sıfat şekli olan "cahil" teriminin "alim"in zıddı, dolayısıyla temel anlamının "bilgisiz" olarak alınması Kur'an'a göre bu kavramın anla-

---

575 20.Taha, 127.
576 Doğan, a.g.e., s. 1196.
577 31.Lokman, 13.

mını tam olarak yansıtmaz. Bu anlam yanlış değildir ama, tam değildir, eksiktir ve yetersizdir.[578]

O halde kavramların anlam içeriğinin tesbit edilmesinde kavramlara yüklenilen anlamların geniş çerçevede ele alınması, anlam daralması ve genişlemesinin ortaya konması ve kavramın seçikliğinin yani kavramın anlam özelliklerinin belirlenmesi kavramın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gereklidir.

D- Kavramların Kur'an'daki Kullanımına Örnekler

İnsana ait bilgiler nasıl kavramlarla ifade ediliyorsa, Kur'an'da yer alan bilgiler de kavramlarla ifade edilmektedir. Bu nedenle Kur'an'î bilgiler demek, bir anlamda Kur'an'î kavramlar demektir. İnsanın bütün iradî eylemleri kazandığı kavramlara bağlı olduğuna göre, Kur'an'î bilgilerin hayata aktarılması da bu kavramların kazanılmasına bağlıdır. İnsan Kur'an'î kavramları ne kadar çok elde ederse, o kadar Kur'an'ı tanımış ve davranışlarına yansıtmış, dolayısıyla yeterli Kur'an bilgisine ve kültürüne sahip olmuş olur.[579] Kur'an'î kavramların kazanılması ve bilinmesi de o kavramların Kur'an'ın bütünsel çerçevesi içerisinde kazandığı anlamlarının tesbitiyle mümkün olur.

Kur'an kelimelerinin hepsi cahiliyye döneminde şu veya bu şekilde kullanılmışlardır. Nitekim Kur'an Arapça olduğu için bu kitapta bulunan bütün kelimelerin Kur'an öncesi bir geçmişi vardır. Bunların çoğu İslam öncesi Araplardan gelmiştir. Doğal olarak onların konuştukları dilde kavramlar da yer almaktaydı. Ancak Kur'an-ı Kerim Arapların inanç, fikir ve hayat tarzlarını kökten değiştirdiği gibi kelimelerin, özellikle anahtar terimlerin anlam sahasını, kullanım alanını ve biçimlerini de değiştirmiştir.[580] Bu ifadeyi tersinden söylemek de mümkündür. Yani Kur'an'ı

---

578 Karagöz, a.g.m., s.40, Razi, a.g.e., c. 2, s. 272.

579 Celal Kırca, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul, 1996, s. 17.

580 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 16.

Kerim, kelimelerin özellikle anahtar terimlerin anlam sahasını ve kullanım alanını değiştirdiği için, Arapların inanç, fikir ve hayat tarzları değişmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın anlaşılmasında bu değişikliğin ve anahtar kelimelere yüklenen farklı manaların dikkate alınması ve titiz bir şekilde incelenmesi gerekir. Dolayısıyla bir anahtar terimin sadece sözlüklerde belirtilen anlamıyla yetinilmesi o kavramın Kur'an'daki gerçek anlamının tesbiti için yeterli değildir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen kavramları tenzil öncesi kullanımları açısından iki açıdan değerlendirmek mümkündür.

a) Tenzil öncesinde varolan, ancak Kur'an'ın anlam özelliğini değiştererek kullandığı kavramlar,

b) Tenzil öncesinde herhangi bir kavram özelliği olmayan, ancak Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde anahtar terim konumuna yükselen kavramlar.

Birinci durumda, Kur'an söz konusu kavramları iktibas etmiş olup, Arap dili içerisinde sabit ve muayyen bir anlam ifade eden kavramları kullanmakla, kavramın muhatabın zihnindeki arka-planını baz almış olmaktadır.

İkinci durumda ise, Kur'an, muhatabın daha önceden bilmediği bir fikre yer verirken, dilin içinden bazı kelimeleri seçmekte ve onları kavramlaştırmaktadır.

Birinci durumda Kur'an, kavram ile o kavramın delalet ettiği olgu arasındaki anlam bağını hazır bulmakta iken, ikinci durumda bu süreci kendi inşa etmekte, yani dilin doğal seyri içerisinde karşılaşılan isimlendirme süreci bu kez Kur'an tarafından gerçekleştirilmekte ve kavramın içeriği doldurulmaktadır.[581] Nitekim her öğreti kendi sistemini oluştururken kavramlarını yine içerisinde bulunduğu dil yapısının içinden seçmek zorundadır. Ancak, o öğretinin kavramlara yükleyeceği anlamlar farklı olacaktır. Bu durum, Kur'an için de geçerlidir.

---

581 Özsoy, a.g.e., s. 33.

Mesela "Allah" kavramı tenzil öncesinde varolan ve kullanılan bir kavramdı. Ancak Kur'an bu kavramı Arabın dilinden almış kendi anlam çerçevesi içerisinde yine kavramsal bir bağlamda kullanmıştır. Zira bu kavram tenzil öncesi dönemde de yaratıcı-aşkın bir Tanrı'yı ifade ediyordu. Ancak bu kavrama yüklenilen anlam tek Tanrı inancıyla tamamen ters bir yapıdaydı.[582] Nitekim cahiliyye sisteminde Allah, üstün varlıkların başında olmakla beraber diğer tanrılara aykırı değildi. Dolayısıyla Allah kavramı İslam öncesinde Kur'an da taşıdığı anlamdan çok farklı bir anlam taşıyordu.[583] İşte Kur'an-ı Kerim bu kavramın anlam içeriğini tamamen değiştirerek muhataplarının zihnine eşi, benzeri ve ortağı olmayan Allah kavramını yerleştirmiş oldu.

"Küfr" kavramı tenzil öncesi dönemde somut olarak "örtmek ve gizlemek" manasındadır.[584] Ancak somut bir anlam karşılığı olan küfr kelimesine cahiliyye döneminde yeni bir soyut anlam eklenmesi yapılmış ve bu kelime, yapılan iyiliğe ve yardıma karşılık kadir bilmeyip nankörlük etmek, yani "şükr"ün tam karşıtı olan "teşekkür etmemek" manasında kullanılmıştır.[585]

Küfr kavramı, Kur'an sisteminde ise soyut çizgide mana değişimine uğramış , basit bir nankörlük olarak değil, *Allah'a ve onun nimetlerine karşı bir nankörlük* olarak değerlendirilmiş, Allah'ı, onun ayetlerini ve elçilerini inkar manasında kullanılmıştır.[586] Dolayısıyla Kur'an bu kelimeyi kullanırken onun semantiğine katkıda bulunmuş, farklı bir bağlamda kullanmak suretiyle ona farklı bir anlam yüklemiştir. Bu nedenle küfr kavramı tenzil öncesi "nankörlük" anlamının ötesinde yeni bir mana kazanmış, artık "şükr" kavramının değil, "iman" kavramının karşıtı olan anlam hüviyetine kavuşmuştur.

---

582 Özsoy , a.g.e., s.33.

583 Izutsu, a.g.e., s. 52.

584 İsfehani , a.g.e., s. 447.

585 Razi, a.g.e., c. I, s. 476.

586 Razi, a.g.e., c.I, s. 477, Karagöz , a.g.m., s. 42.

Ancak, daha önce değinildiği gibi Kur'an'da geçen bütün "küfr" ifadeleri ve türevleri inkar ve inançsızlık manasında değildir. Dolayısıyla küfr kelimesinden ve türevlerinden neyin kastedildiğini anlamak için kelimenin içinde bulunduğu bağlamı bilmek gereklidir.

Yine "kerim" kavramı cahiliyye devrinde çok önemli bir anahtar terim idi. Kusursuz, bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan asilzade insanın şerefini ifade ederdi. Araplara göre fazilet sahibi, müsrif ve sınırsız cömert olmak insan şerefinin en güzel delili idi. Araplarda kerim, israf derecesinde cömert olan kişi demektir.[587] Fakat kavram, Kur'an muhtevası içinde bu manasını kaybetmiş, artık "kerim" kavramı, servetini körü körüne, düşüncesizce, gösteriş için sarfetmek anlamını ifade etmek yerine, Kur'an sisteminde, en büyük şeref olan *Allah'ın rızasını kazanmak için malını harcamakta tereddüt etmeyen,*[588] *israf ve cimrilik arasında bir yol tutarak*[589] *mutluluğa ermek isteyen ve takvaya göre hareket eden*[590] kimseleri niteleyen bir kavram olmuştur.[591]

Görüldüğü gibi bu kavramlar tenzil öncesi ve sonrasında kullanılmıştır. Ancak, her iki sistemde de farklı anlam içeriklerine sahip olmuş bu kavramların her iki kültür içerisinde yaşayan insanlar için farklı çağrışımları olmuştur. Nitekim, bir müşrik için "kerim" kavramı, yine, israf derecesinde harcama yapan ve sınırsız cömert olan bir insanı çağrıştırırken; bir mü'min için Allah yolunda harcama yapan ve takva ehli olan kulu çağrıştırmaktadır. Bir müşriğin zihninde "Allah" kavramı, ortak koştukları varlıklarla birlikte yer alırken; bir mü'minin zihninde Tek ve Mutlak varlık olarak yer almaktadır. Yine Kur'an sistemindeki "küfr" kavramı, bir müşrik için, bir anlam ifade etmez iken; bir mü'min için son derece önemli ve ürpertici bir kavramdır. Bu kavram

---

587 Izutsu, a.g.e., s. 56.
588 2.Bakara. 261, 262.
589 17.İsra. 29.
590 49.Hucurat. 13.
591 Izutsu. a.g.e., s. 58.

çağrışımlarının farklılığına Kur'an'da geçen en güzel örnek, "fesat" kavramıdır. "Salah" kavramının zıddı olan ve "bir şeyin faydalı olmaktan çıkması" anlamına gelen[592] fesat kavramı konusunda, münafıklarla/kafirlerle mü'minler arasında karşılıklı bir suçlama vardır.[593] Münafıklar/kafirler, kendi kurulu düzenlerinin yıkıldığından veya yıkılacağından korktukları için fesat kavramını tenzil öncesi dönemde kullanıldığı şekliyle ele almakta ve müslümanların dinî faaliyetlerini fesat çıkarmak olarak değerlendirmektedirler. Mü'minler için ise "fesat" kavramı, "Allah'a açıkça isyan etmektir."[594] Bu durumda, Allah'ın Kur'an vasıtasıyla göndermiş olduğu ilkeler, insanlar için vaz' olunmuş bir takım dinî kurallardır. İnsanlar bu dinî kurallara sımsıkı sarıldıklarında hem kendilerinin hem de diğer insanların huzur ve mutluluğu sağlanmış olur ve yeryüzünde bozgunculuk kalmaz. Kur'anî sistem içerisinde mü'minlerin "salah" kavramından anladığı mana budur. Dolayısıyla münafıklar/kafirler, Allah'ın göndermiş olduğu ilkelere göre hareket etmediklerine göre, yeryüzünde fesat çıkarmaktadırlar ve bu yüzden asıl müfsit olan onlardır.

O halde kavramların her iki dönemde de (cahiliyye dönemi, tenzil dönemi) önemli kavramlar olduklarını, ancak kendilerine yüklenilen anlamlar itibariyle insanların zihninde farklı çağrışımlar yaptığını söyleyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim, Arapların önceden kullanmış oldukları kavramların anlam içeriklerini değiştirip kullandığı gibi, tenzil öncesi dönemde kullanımı olmayan bir başka deyişle, insanların zihninde herhangi bir fikir veya düşünceye karşılık gelmeyen ve kullanımları itibariyle sade ve basit anlamlar ihtiva eden kelimeleri de terimleştirerek, söylendiğinde insanların zihninde bir fikir ve düşünceyi çağrıştıran birer kavram yapmıştır.

---

592 Razi, a.g.e., s. 39.

593 "Onlara (münafıklara) yeryüzünde fesat çıkarmayın dendiğinde, biz ancak ıslah edici kimseleriz", derler. 2.Bakara, 11.

594 Razi. a.g.e., c. 2. s. 39.

Mesela "fısk" kavramının Kur'an öncesi döneme ait kavramsal bir karşılığından söz etmek mümkün değildir. Hatta bu kavramın cahiliyye dönemi Arap şiirinde ve sözünde herhangi bir insanın inanç ve amel boyutuyla ilgili durumunu vasfetmesi bilinmemektedir.[595] Kavramın cahiliyye dönemindeki kullanımı meyvanın kabuğundan dışarıya çıkması anlamını ifade eden فسقت الرطبة kalıbıdır.[596]

Meyvelerin kabuklarından çıkması durumunda söylenen bu kullanımın *bir sınırdan çıkma ve ayrılma* öz anlamı vardır. İşte Kur'an bu öz anlamdan hareketle fısk kelimesini kavramlaştırarak Mekke dönemindeki müşriklerin ve kafirlerin şirk ve küfr yönlü davranışları hakkında kullanmıştır.[597] Tenzil öncesi dönemde bir *kavram olmayan* fısk terimi, Mekke dönemi ayetleri içerisinde dine karşı olumsuz davranışları nitelemektedir. Aşağıdaki ayetler buna örnektir.

"Böylece büsbütün haktan çıkmış fasıklara Rabbinin kelimesi şöyle hak oldu: «Onlar artık inanmayacaklar»"[598]

"Zaten hiç mü'min ile fasık bir olur mu? Onlar elbette eşit değillerdir." [599]

"Ve (hatırla ki) biz meleklere 'Adem'e secde edin' dediğimiz zaman, İblis dışında hepsi secde etmişti. İblis cinden idi ve Rabbinin buyruğunun dışına çıktı

ففسق عن امر ربه [600]

Görülüyor ki bu ayetlerde fısk terimi Allah'ın emirlerine uymayan müşrik ve kafirler için kullanılmaktadır.

Mekke döneminde dine karşı olumsuz davranışları niteleyen fısk kavramı Medine dönemi ayetleri içerisinde

595 İbn Manzur, a.g.e., c. 10, s. 308.
596 İbn Manzur, a.g.e., c. 10, s. 309.
597 Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru" *Kur'an Sempozyumu III*, Ankara, 1998, s. 172.
598 10.Yunus, 33.
599 41.Secde, 18.
600 18.Kehf, 57.

ise, fusuk (فسوق) kalıbıyla, mü'minler için de kullanılmış ama daha çok "günah dairesi" içerisinde kalmıştır.[601] Nitekim aşağıdaki ayetler bunu desteklemektedir.

"Hacc malum aylardadır. Her kim o aylarda haccı ifa ederse, hac sırasında çirkin konuşmalardan, tüm yakışıksız davranışlardan (فسوق) ve kavgadan kaçınmalıdır..." [602]

"... Ve birbirinizle alış-veriş yapacağınız zaman bir şahit bulundurun. Ancak (bundan) ne yazıcı ne de şahit zarara uğramasın; eğer onlara (zarar verici bir iş) yaparsanız, unutmayın ki, bu sizin için günahkarca / yakışıksız (فسوق) bir davranış olur..." [603]

Dolayısıyla "fısk" kalıbıyla *Allah'ın emirlerine karşı çıkan* insanların olumsuz davranışları anlatılırken, "fusuk" kalıbıyla, *din içinde yer alan* insanların olumsuz çirkin davranışları anlatılmaktadır.

Ancak Medine döneminde inen Hucurat suresinde ise, "fusuk" sözcüğünün "Allah'ın emirlerinin dışına çıkma" anlamıyla kafirlerin davranışlarını niteleyen fısk'a mı; yoksa, "çirkin davranışlar" anlamıyla müslümanların olumsuz davranışlarını niteleyen fusuk'a mı delalet ettiği konusu kapalıdır. Ayetin meali şöyledir:

*Ey iman edenler, hiçbir insan (başka) insanları alaya alıp küçümsemesin, belki o (alay edip küçümsedikleri) kendilerinden daha hayırlı olabilir. Ve hiçbir kadın başka kadınları (küçümseyip alaya almasın). Onlar kendilerinden daha hayırlı olabilir. Ve hiçbiriniz başkasını karalamasın, birbirinizi (yaralayıcı, incitici) lakaplar ile aşağılamayın. İmandan sonra **fusuk** ismi ne kötüdür..."* [604]

Nitekim ayette geçen "*imandan sonra fusuk ismi ne kötüdür*" ifadesinden yola çıkarak "fusuk" kelimesinin, "Allah'ın emirlerinin dışına çıkma "anlamındaki fısk kavra-

---

601 Ünver, a.g.m. s. 175.
602 2.Bakara. 197.
603 2.Bakara. 282.
604 49.Hucurat. 11.

mına işaret ettiği; buna karşılık müslümanların yapmış *olduğu bir başkasını aşağılama ve lakapla çağırma davranışı*", imanî olmayıp ahlakî bir sorun olduğu için de, burada geçen "fusuk" kelimesinin "çirkin davranışlar" anlamındaki fusuk kavramına işaret ettiği söylenebilir. Ama genelde fısk ve fusuk kavramlarının Kur'an-ı Kerim'de farklı anlamlarda kullanıldığı, *fısk*ın kafirleri, *fusuk*un da müslümanları nitelediği açık ve belirgindir.

Ancak Kur'an sonrası dönemde ise fısk ve fusuk formları arasındaki fark tamamen ihmal edilmiş, kelamî tartışmalar içerisinde Kur'an'da bütünüyle müşrik, kafir ve münafığı niteleyen bu kavram tamamen mü'mini nitelemeye başlamıştır. Nitekim bundan sonra fasık kavramı (fusuk ifadesi tamamen unutularak) büyük günah işleyen, ama iman dairesi içerisinde kalan kimseleri tanımlayan bir yapıda kullanılmıştır.[605]

Sonuç olarak fısk kavramına baktığımız zaman, bu kavram, tenzil öncesi dönemde "meyvelerin kabığundan çıkmasını" ifade eden basit bir kelime iken, tenzil sonrası dönemin Mekke süreeinde fısk ve fasık kalıbıyla "Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi"; Medine sürecinde fusuk kalıbıyla "çirkin davranışları" ve nihayetinde Kur'an sonrası dönemde fasık kalıbıyla "büyük günah işleyen kimseleri" tanımlayan bir kavram olarak dört ayrı manada kullanılmıştır.

Yine aynı şekilde z-k-v kökünden türeyen *tezkiye* ve *zekat* terimlerinin Kur'an'daki kullanımları ve anlam alanları farklıdır. "Tezkiye terimi" Mekke dönemi Kur'an sisteminde soyut olarak "nefsi arındırma" anlamında kullanılmış ve bu anlamını Medine ve Kur'an sonrası dönemde de (özellikle tasavvuf disiplini içerisinde) devam ettirmiştir. Kavramın "nefsi arındırma" anlamındaki kullanımına örnek olarak aşağıdaki ayet verilebilir.

[605] Nureddin es Sabuni, *Maturidiyye Akaidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1995, s. 161.

"Muhakkak nefsini arındıran (زكى) felaha ermiştir."[606]

"...Ve her kim arınırsa (تزكى) kendisi için arınmış olur." [607]

Ancak Medine döneminde z-k-v kökünden bir kavram daha türetilmiştir ki bu kavramın adı *zekat*tır.

Zekat, Medine dönemi Kur'an sisteminde "sosyal amaçlı bir yardım olarak malın belli bir bölümünü ihtiyaç sahiplerine verme" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Aşağıdaki ayetler bu kullanıma örnektir:

"Namazı kılın, zekatı verin (زكاة) ve rüku edenlerle birlikte rüku edin." [608]

"Allah'ın mescidlerini ancak, Allah'a ve ahiret gününe inanan, namaza devam eden, zekat veren (زكاة) ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler ma'mur eder."[609]

Bu örnek ayetlerden anlaşılıyor ki, Mekke döneminde kullanılmaya başlayan "tezkiye" kavramı "nefsi arındırmanın" anlamı olmuş; bunun yanında Medine döneminde kullanılmaya başlanan zekat kavramı da "serveti arındırmanın" anlamı olmuştur. Bir başka deyişle, Mekke döneminde soyut bir anlam karşılığı olan tezkiye kelimesine, Medine döneminde somut anlam eklenmesi olmuş ve zekat kavramı maddî anlamda yardım etmeyi karşılayan bir anlam içeriğine sahip olmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kur'an-ı Kerim, tenzil öncesi dönemde kullanılan kavramların içeriklerini değiştirerek kullandığı gibi, tenzil öncesi dönemde kavram olarak kullanılmayan kelimeleri de kendi sistemi içerisinde kavramlaştırarak kullanmıştır.

---

606 91.Şems. 9.

607 35.Fatır. 18.

608 2.Bakara. 43.

609 9.Tevbe. 18.

Şimdi de, Kur'an içerisinde anlam özellikleri itibariyle birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle iç-içe olan; ama Kur'an sonrası dönemde anlam daralmasına uğrayarak aralarında neredeyse hiçbir alaka yokmuş gibi görünen kavramlardan *ibadet*, *halife* ve *emanet* kavramlarını inceleyelim.

a) İbadet Kavramı: İbadet kelimesi lugatte,

1- Kul, yani hür olanın karşıtı olan köle (adamı köle edindi تعبد الرجل), boyun eğmekle beraber itaat ve aşağı olma durumunu ifade eder.

2- İbadet bir kimseye ona isyan etmeden, ondan yüz çevirmeksizin mukavemet göstermeden itaat ve boyun eğmektir. O kadar ki kendisine karşı boyun eğilen kişi onu dilediği şekilde hizmetçi kılar. İşte bundan dolayı Araplar yumuşak huylu, yük devesi için " بعير معبد " gidişi ve gelişi kolay olan yol için "طريق معبد " tabirlerini kullanır.

3- Ayrıca معبد kelimesi "kendisine ibadet edilen", yani kendisine hürmet gösterilen manasını ifade eder.

4- العبدة kelimesi şiddetli deve, yani kuvvet hırs ve yapı bakımından üstün deveye denir.

5- العبد kelimesi, uyuz ve devası olmayan hastalıklar için kullanılır.

6- عبده به ona yapıştı ondan ayrılmadı عبد عليه gazaplandı, öfkelendi demektir.[610]

Bu lugavî açıklamalardan anlaşılıyor ki عبد kelimesinin ifade etmek istediği esas mana, kişinin yüksek ve galebe sahibi birine karşı boyun eğmesi, itaat etmesi, onun karşısında mukavemet ve isyanı terketmesi, tam bir bağlılıkla efendisinin isteklerini yerine getirmesidir.[611]

---

610 İbn Manzur, a.g.e., c. 3, s. 270-276

611 Ebu Ala Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim, İlah, Rab, İbadet, Din* (çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya), İstanbul, 1986, s. 91.

Bunun yanında عبد kelimesi "*yoğunluğu*", "*aşırılığı*" ve "*devamlı olmayı*" ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir.

Kur'an'da abd kavramı, mümin olsun, kafir olsun bütün insanlar, [612] sadece mü'minler,[613] isyankar ve asi kullar[614] ve peygamberler özellikle Hz. Muhammed (sav)[615] için kullanılmıştır.[616] Bu ayetlerde geçen abd kelimesi insanın Allah karşısındaki konumunu ve "aşağı olma" durumunu ifade etmektedir.

İbadet kavramının Kur'an'daki kullanımına bakıldığı zaman, bunun kulluk ve itaat anlamında olduğu görülecektir. Nitekim Mü'minun suresinde geçen Firavun ve yardımcılarının (mele') söylediği sözler bu anlamdadır:

"Ve sonra Musa ve kardeşi Harun'u mesajlarımızla ve apaçık bir yetkiyle Firavun ve (seçkin) yardımcılarına gönderdik. Fakat bunlar büyüklük tasladılar. Zaten onlar, kendilerini büyük gören bir toplumdu. Biz dediler «bizim gibi iki beşere mi? iman ederiz? Halbuki (Musa ve Harun'un) kavmi bize kulluk (ibadet) ediyorlar.»" [617]

Bu ayette Firavun'un, Hz. Musa'nın kavmi için söylemiş olduğu "...onlar bize ibadet ediyorlar" sözü "onlar bizim kölemizdir ve emirlerimize itaat edicidir"[618] manasındadır. Nitekim Taberi bu ayeti, "onlar Firavun'a itaat ediyorlar, onlara karşı zillet gösteriyorlar. Onların emirlerini harfiyyen yerine getiriyorlar ve onlara boyun eğiyorlar" şeklinde yorumlamıştır.[619] Yine bir başka ayette[620] *Hz. Musa, Firavun'a sen İsrailoğullarını köle edindin ve onlara*

---

612 3.Al-i İmran, 15; 6.En'am, 18; 50.Kaf, 11.

613 14.İbrahim, 31.

614 10.Yunus, 29; 17.İsra, 17.

615 17.İsra, 1; 53.Necm, 10; 35.Fatır, 32.

616 Celal Kırca , "abd maddesi", *İslami Kavramlar* (Heyet çalışması) Ankara, 1997, s. 2.

617 23. Mü'minun, 45.

618 Taberi, a.g.e., c.18, s. 25.

619 Taberi, a.g.e., c.18, s.25.

620 26.Şuara, 22.

istediğini yaptırdın demektedir. Bu ayette ibadet kavramının kulluk ve itaat manasında olduğu görülmektedir.

Yine Bakara suresinde geçen bir ayette şöyle buyrulmaktadır:

"Ey iman edenler! Size rızık olarak sağladığımız iyi şeylerden yiyin ve Allah'a şükredin. Eğer gerçekten ona kulluk ediyorsanız (تعبدون *)*"[621]

Allah Teala ayette bir anlamda şöyle demektedir: "Sizler, yemek ve içmek konusunda bütün eski davranışlarınızı değiştirerek, benim size helal kıldığım şeyleri dilediğiniz gibi yemek suretiyle bana ibadet ediyorsunuz"[622] Nitekim Taberi bu ayetin tefsirinde "eğer sizler Allah'ın emrine boyun eğiyor ve itaat ediyorsanız, o halde yenmesini mubah ve helal kıldığı şeyleri yiyin" demektedir.[623]

Bu ayetten anlaşılmaktadır ki ibadet kavramı yemeyi ve içmeyi de kapsayan bir alana sahiptir. Yani bir kimse helal yollardan kazanılan ve haram olmayan şeylerden yiyor ise, Allah'a ibadet fiilini yerine getiriyor demektir.

Bir başka ayette Allah Teala şöyle buyurmaktadır:

"...Ey suçlular (mücrimler) bugün şöyle ayrılın. Ey Ademoğulları, ben size 'şeytana kulluk etmeyin, (لاتعبدوا *) o sizin apaçık düşmanınızdır. Bana kulluk edin, doğru yol budur.' diye ahit vermedim mi?"*[624]

Bu ayetten anlaşıldığına göre Allah Teala'nın kıyamet gününde insanoğluna yüklediği suç, dünya hayatında "şeytana" şekilsel olarak tapmalarından değildir. Bilakis, onun emrine itaat etmeleri, hükmüne tabi olmaları ve gösterdiği yolda gitmeleridir.[625] Dolayısıyla Allah'a ibadet etmek dendiği zaman sadece şekilsel olarak yaptığımız dinî uygulamalar akla gelmemelidir. Nitekim genel olarak olumlu olan

---

621 2.Bakara, 172.
622 Mevdudi, a.g.e., s. 95.
623 Taberi, a.g.e., c. 2, s. 84.
624 36.Yasin, 60.
625 Mevdudi, a.g.e., s. 96.

bütün davranışlarımızla ibadet fiilini yerine getirdiğimizi söyleyebiliriz.

Kur'an ibadet kavramını, kulun Allah'la olan münasebetini tıpkı bir kölenin ya da hizmetçinin efendisi ile olan ilişkisi gibi, yapılan her fiili içine alacak şekilde genişletmektedir. Nitekim kulluk temel unsur olup, itaat ona bağlı olarak varolur. İtaat, bir ibadet şekli olarak kulluğun bir parçasıdır. İtaatin olması için, insanın hakikî ma'budunu en küçük küfür, inkar ve şüpheden uzak olarak tanıması ve bilmesi gerekir. Hakikî kul, sadece Allah'a kul olan kimsedir. Çünkü o sadece Allah'a boyun eğer ve sadece ona kulluk eder. "*Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım isteriz*"[626] ayetiyle anlatılmak istenen husus da budur.[627]

Bunun yanısıra Kur'an sistemindeki ibadet kavramı, boyun eğme ve tezellül manalarıyla birlikte "muhabbet" manasını da ihtiva eder. Yani Allah'a karşı nihayetsiz tezellül ve muhabbet. Nitekim, bir kimse sevmediği veya buğz ettiği bir insana boyun eğerse, ona kulluk ediyor sayılmaz. Aynı şekilde bir kimse bir başkasını sevse fakat ona boyun eğmese yine ona kulluk ediyor sayılmaz, tıpkı bir insanın çocuğunu ve arkadaşını sevmesi gibi. Bu sebeble, Allah'a kulluk görevini yerine getirmede muhabbetin veya boyun eğmenin sadece birisinin bulunması ibadet için yeterli değildir.[628] Dolayısıyla Allah'ın herşeyden daha sevgili olması, kulun Allah'ı herşeyden daha yüce bilmesi, yani hakikî sevgi ve boyun eğmeye layık olarak Allah'ı bilmesi gerekir. Bu durum Tevbe suresinde açık olarak beyan edilmektedir:

De ki: "*Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, mensub olduğunuz toplum, kazanıp biriktirdiğiniz mallar, kötüye gitmesinden kaygılandığınız ticaret, hoşunuza giden meskenler, size Allah'tan ve O'nun elçisinden ve O'nun*

---

626 1.Fatiha, 5.

627 Kırca, a.g.md., s. 2.

628 Takıyyuddin İbn Teymiyye, *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk* (Çev.Abdullah Bida), İstanbul,1969, s. 12.

yolunda mücadele etmekten daha sevimli ise, o zaman Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin..." [629]

İbadet kavramının Kur'an-ı Kerim'de en geniş anlamıyla kullanımı, Zariyat suresinde geçen, *"Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"*[630] ifadesinde yer almaktadır:

Bu ayette kastedilen mana, dar anlamıyla sadece beş vakit namaz, oruç, zekat ve hacc gibi dinî uygulamalar değildir. İbadet kelimesinden kastedilen mana, insanların ve cinlerin Allah'ın varlığını tanımaları ve bundan dolayı, kendi varoluşlarını, bilinçli olarak O'nun iradesi ve planı ile uyumlu hale getirme isteği duymalarıdır.[631] Bir başka deyişle insanın hayat ve varoluşunun , "Mutlak" olarak kabul ettiği varlığa yöneliş içerisinde olmasıdır. Allah'ın yardımı ve kılavuzluğundan dolayı insanın Allah'a yakarması ve elde ettiği nimetler için ona şükran duygularını ulaştırmasıdır.[632] Nitekim, namaz kılmak, oruç tutmak gibi dinî uygulamaları yerine getirerek ibadet eden bir insan, bu uygulamaların yanında içki içmiyor, zina yapmıyor, kazandığını helal yollardan kazanıyor, hırsızlık yapmıyor, harcadıklarında ne cimrilik ne de israf etmiyor, yalancı şahitlik yapmıyor, kötü davranışlardan kaçınıyor ise yani Allah'ın emirlerine ve yasaklarına riayet ediyorsa ibadet etme görevini yerine getiriyor demektir.

Dolayısıyla kulluk (ibadet), *Allah'a karşı görevleri yerine getirme, O'nun emirlerine uyup, yasaklarından kaçınmadır.* Bu nedenle Allah'a karşı kulluk vazifelerini yerine getirme anlamındaki ibadet kavramı, İslam'da yaratılışın hakikî gayesi olarak kabul edilmiştir.

Ancak, bu kavramın içeriği, daha sonraki dönemlerde anlam daralmasına uğramış, asıl anlamı gözardı edilerek

---

629 9.Tevbe, 24.

630 51.Zariyat, 56.

631 Esed, a.g.e., s. 1072, (38. dipnot)

632 Sachiko Murata, William C. Chittick , *İslam'ın Vizyonu* (çev. Turan Koç), İstanbul, 2000, s. 385.

namaz, oruç, hacc, zekat gibi dinî uygulamaları kapsayan bir anlam hüviyetine kavuşmuştur. Nitekim fıkıh ilmi içerisinde beşerî etkinlikler, *ibadetler ve muamelat* diye iki kategoriye ayrılmıştır. İbadet kapsamına giren davranışlar insanların Allah'la doğrudan doğruya ilişkiye geçtiği şekilsel etkinlikler olduğu halde, muamelat kapsamına girenler, Allah'ın emirlerine uygun olarak yapılması gereken evlilik, miras, sözleşmeler gibi beşerî iş ve ilişkilerle ilgilidir.[633] Dolayısıyla fıkıh ilmi içerisinde kavramın anlam alanı daralmış, sadece dinî uygulamaları ifade eder hale gelmiştir.

Sonuç olarak ibadet kavramının anlamını, Kur'an ifadelerine göre belirleyerek ve anlam alanını genişleterek "*insanın Allah'ın rızasını uygun olarak yaptığı bütün davranışlar*" olarak nitelemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

b) Halife Kavramı : Halife kelimesi lugatte,

1- *El halfü* kalıbıyla, önde olmanın zıddı, sonra ve arka manasındadır.[634]

2- *Halife* kelimesi, başkasının yerine geçme anlamında başkasının yerini alan kimseler için kullanılır.[635]

3- *Tehallüf* kelimesi de, gecikme ve geride kalma manasındadır.[636]

Bu tanımlardan anlaşıldığına göre halife kelimesi, daha çok "maddî anlamda, bir sıralamayı" yani birisinin yerine geçmeyi ifade eden bir anlama sahiptir ve kavramsal özelliği yoktur.

Ancak Kur'an-ı Kerim'de geçen halife -çoğulu hülefa- kelimeleri sözlük anlamlarıyla bağlantılı bir anlam taşımasına rağmen, sözlük anlamının dışında bir anlam alanına sahip olmuş ve kavramlaşmıştır. Zira sözlük anlamı itibariyle manevî bir anlama sahip olmayan halife kelimesine bir manevî anlam da yüklenmiştir. Bu manevi anlam, insanın

---

633 Hamdi Döndüren . *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul, 1991, s. 125, 629.
634 İbn Manzur, a.g.e., c. 9, s. 82.
635 Razi, a.g.e., c. 1, s. 244.
636 İbn Manzur, a.g.e., c. 9, s. 83.

sorumlu kılınmasıdır. Yani halife kelimesi, "Allah'tan sonra olma" durumunu ifade etmesinin ötesinde *insanın yeryüzündeki yaratılış amacını ve hedefini* ifade eden bir anlam özelliğine sahip olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın insanı yeryüzünde halife kılması, ona doğru ile eğri ve hakikat ile dalalet arasındaki farkı anlama yeteneği bağışlaması anlamına gelir.[637] Nitekim aşağıdaki ayetler kavramın bu anlamda kullanıldığını göstermektedir.

"Sizleri yeryüzünde halifeler kılan O'dur. O halde kim (Allah'ın birliği ve benzersizliği) gerçeğini inkara kalkışırsa, (şunu bilsin ki) onun bu inkarı kendi aleyhinedir..."[638]

"Ve Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife kılacağım' dediği zaman, (melekler): 'Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada bozgunculuğa yol açacak ve kan dökecek birini mi kılacaksın?' dediler. (Allah Teala): 'Sizin bilmediğiniz şeyleri ben bilirim' dedi." [639]

Dolayısıyla bu ve benzeri ayetlerde geçen halife kelimesi, insanın yeryüzünde yetkili ve görevli kılındığını belirten ve insana sorumluluk yükleyen bir anlama sahiptir.

Nitekim Necmettin Daye'ye göre insan, varlık katmanları arasındaki üstün konumuna ancak halifelik görevi sebebiyle erişmiştir ve bu makam da ancak insana aittir. Zira Allah Teala, "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım" buyurarak insanoğlunun yeryüzündeki görevinin halifelik olduğunu açıklamıştır. Hilafete seçilen varlık, yani insan, hem göğe (ulvî aleme), hem de yeryüzüne ait bir varlıktır. Buna mukabil melekler, sadece ulvî aleme, hayvanlar ise yeryüzüne ait varlıklardır.[640] Dolayısıyla insanoğlu bütün varlıklar arasında Allah'ın temsilcisi olma özelliğini kazanmış tek varlıktır. Ancak bu halife olma (Allah'ın-temsilcisi) durumu *siyasî anlamın* ötesinde bir anlama

---

637 Esed , a.g.e., s. 892, (24. dipnot)

638 35.Fatır, 39.

639 2.Bakara, 31.

640 Kırca , a.g.e., s. 225.

sahiptir. Buna göre, yeryüzünde Allah'ın iradesini gerçekleştiren "köle" veya "melik" her kişi Allah'ın halifesi makamındadır.

Bir başka açıdan konuya yaklaşıldığı zaman görülecektir ki, halife kavramı, "siyasi anlamda yönetmeyi" değil, "*bilmeyi*" *(ilmi)* çağrıştırmaktadır. Zira Allah Teala, Adem'e eşyanın bütün isimlerini öğretmekle onu halifelik makamına yüceltmiştir. Dolayısıyla insan ne kadar çok bilgi sahibi olursa, o kadar çok görev ve sorumluluk sahibi olmaktadır.

İnsanın yeryüzünde görev ve sorumluluk sahip olması, halifelik kavramının ibadet kavramıyla da iç-içe olduğunu gösterir. Bu nedenle insanın Allah'la olan ibadet ilişkisi, onun Allah'la olan hilafet ilişkisiyle bir bütünlük arzeder. Nitekim insanın *kul* ve *halife* olmasından dolayı iki ana sorumluluğu ve görevi mevcuttur. İnsanın kulluktan kaynaklanan görev ve sorumluluğunu şöyle sıralayabiliriz:

1- Rabbını tanıma ve bilme. (İman),

2- Rabbe mensubiyet şuuru içinde olma. (Niyet ve yöneliş),

3- Bu şuuru sürekli ve canlı tutacak daimî davranışlar içerisinde bulunma. (Namaz, oruç vb. dinî uygulamalar),

4- Bu üç görevin dejenere edilip bozulmaması için öngörülen ilkeleri koruma. (Hukuk ve ahlak)

İnsanın halifelikten kaynaklanan görev ve sorumlulukları ise şunlardır:

1- Üzerinde yaşadığı yeryüzü başta olmak üzere bütün varlıklar alemini tanıma ve keşfetme,

2- Kendisini ve varlık alemini Allah'ın iradesi doğrultusunda idare etme.[641]

Bu sorumluluk ve görevlerden anlaşılmaktadır ki insanın kulluk ve halifelik kimlikleri daima birbirlerini tamamlayan öğeler olarak karşımızda durmaktadır. Bu bakımdan insanın Allah'ın halifesi olması için, onun önce Allah'ın kulu olması gerekir. Başka bir söyleyişle, insanlar

---

[641] Kırca, a.g.e., s.220-221.

yeryüzünde Allah'ı temsil etmek için yaratılmışlardır. Nitekim Allah Teala insanı kendi güç ve ahlakî sıfatlarını sınırlı düzeyde taşıyan bir varlık olarak yaratmıştır.[642] Dolayısıyla insanın Allah'ın halifelik görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için, onun peygamberler aracılığıyla vahyedildiği şekliyle Allah'ın iradesine teslim olması gerekir. İnsan Allah'ın kulu olunca, O'nun temsilcisi de olabilir. Bu nedenle kulluğun halifelikten önce olması gerekir. Zira, bir kimsenin emirlerini tam olarak yerine getirmedikçe onun temsilcisi olamazsınız.[643] O halde Allah'ın emirlerini yerine getirmeyen insanlar halife kavramı içerisinde değerlendirilemezler. Nitekim meleklerin sitem içeren "Bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi halife kılacaksın?" [644] ifadelerini bu minvalde ele almak gerekir.

Halife kavramı aynı zamanda siyasî anlama sahip bir yapıda Kur'an-ı Kerim'de kullanılmaktadır. Ancak kavramın bu anlamda kullanılmasını yukarıda izah edilen "görev ve sorumluluk sahibi olma" anlamı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Yani kavramın asıl manası, insanın görev ve sorumluluk sahibi olmasıdır. Yoksa kavram siyasî yönetici manasında değildir. Ancak, siyasî yönetici olan bir insanın görev ve sorumluluğu da, diğer insanlara göre daha ağır ve çetin olacaktır. Nitekim aşağıdaki ayetler bunu açık bir şekilde göstermektedir.

"Ey Davud, muhakkak ki biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Öyleyse, insanlar arasında adaletle hükmet, boş arzu ve heveslere uyma, sonra onlar, seni Allah yolunda saptırmasın. Allah yolundan sapanlar için, hesap gününü unuttuklarından dolayı şiddetli bir azap vardır."[645]

"...Sonra onların arkasından sizleri yeryüzünde halifeler yaptık ki bakalım nasıl ameller işleyeceksiniz."[646]

---

642 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s.109.

643 Murata, Chittick, a.g.e., s.205.

644 2.Bakara, 31.

645 38.Sad, 26.

646 10.Yunus, 14.

Dolayısıyla ayetlerde geçen halife kavramı, siyasî yöneticiliği çağrıştıracak şekilde kullanılmaktaysa da, halifeliğin manevî yönü dışlanmamaktadır. Nitekim birinci ayette "Hz. Davud'a verilen öğütler ve bu öğütleri yerine getirmeme durumunda karşılaşılacak şiddetli azap" ve ikinci ayette "bakalım nasıl ameller işleyeceksiniz" ifadeleri, halifeliğin manevî bir sorumluluk ve imtihan olduğunu göstermektedir.

Ancak bu kavram daha sonraki dönemlerde özellikle Hz. Peygamberin irtihalinden sonra onun yerine devlet başkanlığına geçenleri ifade eden siyasî bir anlam kazanmış, "*Hz. Peygamberin yerine geçerek dîni koruyan ve dünya işlerini düzene sokan bir kimse olarak*" tanımlanmıştır.[647] Bu kavram, raşit halifeler döneminde yukarıda açıklanan manevi anlam özelliğini kaybetmemiştir. Ancak daha sonra gelen İslam toplumlarında Emevi ve Abbasi dönemlerinde kavram, "Allah'a karşı sorumluluk sahibi olma" anlamındaki manevî anlamını kaybetmiş ve sonuçta "*devlet başkanlığı koltuğuna oturan kişi*" anlamında tamamen maddî ve seküler bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle kavramın anlam alanı daralmış, hatta esas anlam olarak siyasî manadaki halifelik kavramı belirtilmiştir.[648]

Halbuki halife kavramının Kur'an sistemindeki esas anlamı, "insanın Allah karşısında sorumlu bir varlık olmasıdır". Bu sorumluluk hayatın her alanında geçerlidir. Dolayısıyla *sadece devlet başkanı değil, Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getiren her insan halifedir*. Bu nedenle kavram siyasî anlamının ötesinde geniş bir anlam ağına sahiptir.

c) Emanet Kavramı: *Eman ve emanet* kelimeleri lügatte güven duymak manasındadır. *el emnu* kelimesi, korkunun zıddı anlamındadır.[649]

---

647 Ali Bardakoğlu, "Halife maddesi", *İslami Kavramlar* (Heyet çalışması), Ankara, 1997, s.282.

648 Hasan Akay, "Halife maddesi", *İslami Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 1995, s. 170-171

649 İbn Manzur, a.g.e., c.1, s.22.

Emanet kelimesi ıstılahta ise, bir insanın itimat ettiği ve güvendiği bir insana mal cinsinden olan herhangi bir şeyi geçici olarak bırakması anlamındadır.[650] Bu anlamıyla emanet sadece mal cinsinden olan şeyleri kapsamaktadır.

Ancak bu kavram, Kur'an sistemi içerisinde terim anlamını korumakla birlikte daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Nitekim Nisa suresinde Allah Teala inananlardan "*emaneti ehline vermelerini emretmektedir*"[651] Buradaki "emanet" kelimesinin çok çeşitli anlamları vardır ve her bir ferde düşen dinî, ahlakî, hukukî ve siyasî mahiyetteki bütün sorumlulukları ifade etmektedir.[652] Dolayısıyla ayetin ifade ettiği hükme her türlü emanet çeşidi dahildir.

Nitekim Razi'ye göre, insanın emanete riayet konusunda *Allah'a, diğer insanlara ve kendisine* karşı olmak üzere üç ana sorumluluğu vardır.

a) İnsanın Rabbine karşı emanete riayet etmesi, Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve nehyettiklerinden kaçınmasıdır.

b) İnsanın diğer insanlara karşı emanete riayet etmesi, kendisine geçici olarak bırakılan eşya cinsinden olan şeyleri zamanı gelince veya istenince iade etmesi, ölçü ve tartıda eksiltmeyi terketmesi, insanların ayıplarını yüzlerine vurmaması, yöneticinin halkına karşı adil olması ve benzeri davranışları yerine getirmesidir.

c) İnsanın kendisine karşı olan emanete riayet etmesi ise, insanın kendisi için gerek dinî, gerekse dünyevî hususlarda daha faydalı ve daha uygun olanı tercih etmesi, nefsine uyarak ahiretine zarar verecek şeylere yeltenmemesidir.[653]

O halde "emaneti ehline vermek" mesela bir kişinin başka biriyle yaptığı anlaşmaya sadık kalmasını, Allah'a karşı

---

650 Elmalılı, a.g.e., c.2, s.1370.
651 4.Nisa, 58.
652 Elmalılı, a.g.e., c.2, s.1370.
653 Razi, a.g.e., c.8, s.98.

vazifelerini yerine getirmesini, melekelerini ve kabiliyetlerini uygun kullanmasını içine alan bir anlam alanına sahiptir. Nitekim Ahzap suresinde geçen, "*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk, onu yüklenmekten kaçındılar, ondan korktular; onu insan yüklendi...*"[654] ayeti de emanet kavramının yukarıda açıklanan anlamını desteklemektedir. Bu ayette geçen emanet kavramı konusunda müfessirler muhtelif görüşler nakletmişlerdir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

Emanet;

a) Allah ve rasulüne itaat edip, O'nun farz kıldığı emir ve yasaklara riayet etmektir.

b) İslam'ın ibadî ve malî rükünleridir.

c) İnsanlara tevdî edilen değerlere hiyanet etmemek ve dinin gereklerini eda etmektir.

d) Bütün vazifelerdir.[655]

Dolayısıyla ayetlerden ve müfessirlerin bu ayetlere getirdiği yorumlardan yola çıkarak emanet kavramını "*insanın yüklenmiş olduğu sorumluluklar bütünü*" olarak tanımlayabiliriz.

Ancak bu kavram, daha sonraki dönemlerde ibadet ve halife kavramlarında olduğu gibi "insanın yüklendiği sorumluluklar bütünü" anlamını kaybetmiş, tenzil öncesi dönemde olduğu gibi, sadece "mal cinsinden olan eşyaların geçici olarak bir başkasına bırakılması" anlamında kullanılmıştır.

Neticede her üç kavram, ibadet, hilafet ve emanet kavramları Kur'an sistemindeki anlam özellikleriyle ve en geniş anlamlarıyla kullanıldıkları zaman, birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle iç-içe olan anlam hüviyetine sahiptirler. Nitekim insan, *ibadet ilişkisiyle* Allah'ın kendi üzerindeki ontolojik hakimiyetini kavrayıp bu hakimiyetin altında O'nunla ahlakî ilişkiye geçerken, *hilafet ilişkisiyle* O'nun adına, O'nun temsilcisi olarak yeryüzünde hareket etmeyi, *emanet ilişkisiyle* de kendisine verilen sorumluluk ve yüküm-

---

654 33.Ahzap, 72.

655 Dervcze, *Tefsiru'l Hadis*, c.6, s.57-58; Elmalılı, a.g.e., c.6, s.3934; Zemahşeri, a.g.e., c.3, s.276; İbn Manzur, a.g.e., c.13, s.24.

lülükleri üstlenmiş oluyor. "Abd" oluşumuzla kaynağımızı, varlık içindeki yerimizi, yaratılmışlığımızı ve gücümüzün sınırlarını tanırken, "halife" oluşumuzla özgürlüğümüzü, kabiliyetlerimizi ve insan olma potansiyellerini sonuna kadar kullanmayı, "emaneti" yüklenmekle de sorumluluğumuzun ağırlığını ve önemini kavrıyoruz.[656]

Ancak, birbirleriyle bir zincirin halkaları gibi kenetli olan bu üç kavramın bugün taşıdıkları anlam, tamamen farklı ve Kur'an sistemindeki anlam içeriklerinden tamamen uzaktır. Nitekim anlam daralması sebebiyle, her üç kavram birbirinden tamamen ayrı ve birbirleriyle bağlantısı olmayan bir görünüme sahip olmuştur. Artık ibadet kavramı "beş vakit namazı", hilafet kavramı "devlet başkanlığını", emanet kavramı da tenzil öncesi anlamıyla "bir eşyanın başka birine geçici olarak bırakılmasını" ifade eder olmuştur.

O halde Kur'an'da geçen kavramların anlam içeriklerinin tesbiti için, o kavramın Kur'an üslubu içerisinde kazandığı manaya bakmak gerekir. Bu nedenle Kur'an'da verilen bilgilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, Allah Teala'nın bu kavramlarla neyi kasdettiğinin tesbit edilmesi ve kavramların anlam içeriklerinin bu tesbitlere göre doldurulması gerekmektedir. Nitekim peygamberimizin ahirete göç etmesinden sonra İslam toplumunda kültürel, siyasal ve toplumsal anlamda bir çok olay olmuş, bu olaylar zaman içerisinde dile ve kavramlara da etki etmiş, yeni anlayışlar, yeni söylem biçimleri ortaya çıkmıştır. Böylece bir çok kelime yeni anlamlar kazanmış; artık kelimelerin ve kavramların harfleri aynı kalmakla birlikte, çağrıştırdığı şeyler farklı olmaya başlamış,[657] bu da İslam toplumlarının Kur'an anlayışında önemli değişikliklerin oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle Kur'an kavramlarının anlaşılması için tekrar Kur'an'a dönmek gerekir.

---

656 Güler, a.g.e., s.114.

657 Soyalan, a.g.e., s.46.

SONUÇ

Tezimizde ortaya koyduğumuz dört temel problem ele alınmış ve problemlerin çözümüne yönelik olarak kısmen de olsa belli sonuçlar elde edilmiştir. Bu bağlamda şu kanaatlere ulaşılmıştır.

Allah'ın insanoğluyla dil ile girdiği iletişimlerin son halkasını oluşturan Kur'an'ı Kerim, belli bir zaman ve mekanda inmesine rağmen belli bir zamana ve mekana hitap etmemekte kıyamete kadar dünyanın hangi coğrafyasında olursa olsun kendisinden istifade etmek isteyen bütün insanlara, hidayet üzere olan bütün müslümanlara hitap etmektedir. Ancak Kur'an'ın anlaşılması belirli bir birikim ve ön bilgiyi gerektirdiği için Kur'an'ın bir kitap olarak genel niteliğini kavramadan yapılan yaklaşımlar içerisinde birçok yanlış anlamayı barındırmaktadır.

Kur'an'ı anlama faaliyetinde Allah-insan ilişkisi, bu ilişkinin mahiyeti, boyutu ve Allah'ın konumu ile insanın konumu gibi konuların öncelikle bilinmesi gerekir. Allah Teala kendisine ait kelamı insana ait bir lisan vasıtasıyla beşer seviyesine iletmiştir. Burada kelam Allah'a, lisan ise insana aittir. O halde Allah'ın kelamı ile insanın lisanı arasındaki mahiyet farklılığının ortaya konması ve bu mahiyetin belirlenmesi Allah-insan ilişkisinin doğru bir zemine oturması açısından gereklidir.

Kur'an'ı Kerim, Allah tarafından Arap dili aracılığı ile gönderilmiştir. İnsana ait olan Arapça ise bir beşer dili olması münasebetiyle her dilde olduğu gibi içerisinde zenginlik ve kusurları barındıran bir yapıya sahiptir. Bu sebeple her yönüyle mükemmel ve herşeyden münezzeh olan Allah Teala her yönüyle nakıs olma ve her zaman yanılma ihtimalini varlığının özünde taşıyan insanoğlunun tam ve kamil olmayan, varolan gerçekliği olduğu gibi yansıtamayan eksiklikli

dilini kullanarak mesajını iletmiş; kelimeleri, kavramları ve sentaksı insan tarafından oluşturulan dilin mevcut varlığı da ilahî kelamın üslubunu ve ifadelendirilmesini etkilemiştir. Yani Allah Teala, insana ait olan dili yine o dilin sınırları ve kültürel evreni içerisinde kullanmıştır. Nitekim Arapçanın varlıkları belirtmede cinsiyetçi bir yaklaşımının olması Allah'ın zatının da eril ifadelerle/zamirlerle anlatılmasını gerekli kılmıştır. O halde Kur'an'a ilk etapta dilin mantığından hareketle yaklaşmak gerekir.

Arapça Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır ve Kur'an'ın kabı ve zarfı niteliğindedir. Dil kaideleri ile din kurallarının öğrenilmesi arasında sıkı bir bağ olduğuna göre Allah'ın kelamının ulaştırılmasında bir araç olan Arapçanın dilsel özelliklerinin bilinmesi, bir amaç olan Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gerekli ve en öncelikli adımdır. Bu nedenle Kur'an'ı anlamak için Arapçanın dilsel ve estetik özelliklerini dikkate almak kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için onun bir kitap olarak yazar ve okuyucudan oluşan yazı dilinin özelliklerini değil, mütekellim ve muhataptan oluşan konuşma dilinin özelliklerini yansıttığını ve olayları aktarmada kullandığı kendisine özgü üslubunu bilmek gerekir. Nitekim Kur'an'da hayatın her alanı ile ilgili konularda hadiseler aktarılırken Allah merkezli bir ifade biçimi kullanılmış, makro ve mikro alemde Allah'ın ontolojik hakimiyeti ve hükümranlığı vurgulanmıştır. Kur'an dilinin en önemli özelliği budur. Ancak olayların Allah kavramı merkezli bir yapıda aktarılması, insanın sorumluluğunu önemsiz hale getirmeyi, insanın dünya hayatındaki görevleri konusunda elini kolunu bağlamayı kısaca insanın varlığını unutmayı amaçlamaz. O halde Kur'an dili, Allah'ın ontolojik hakimiyetinin vurgulanması ve insana sorumluluğunun hatırlatılması üzerine kuruludur.

Bir metni anlamak o metin içerisinde geçen kelimelerin cümle bütünlüğü içerisinde kazandığı anlamlarıyla mümkün olur. Sözlüklerde genellikle kelimelerin anlam

çekirdeği esas alınarak mana verilir. Metinde ise anlam birimlerinden her birinden hareketle kelime yeni değerler kazanarak karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla Kur'an'ı Kerim'de yer alan ve bir cümle içerisinde geçen bir kelimenin anlamı ancak cümle içerisinde geçen diğer kelimelerle beraber değerlendirildiğinde ortaya çıkar. Yoksa, bir kelimenin anlamı bilinen anlamlardan sadece biri ele alınarak değerlendirildiği zaman, cümleye vermek istediği mananın dışında bir anlam yüklenmiş olur ki bu da mesajın maksadını değiştirmek olur ve sonuçta iletişim imkansız hale gelir. Yine Kur'an'da geçen gayb alanı ile ilgili ifadeleri temel anlamlarıyla ele almamak gerekir. Zira bu alanla ilgili ifadelerin doğrudan kelime ve kavram karşılıkları olmadığı için mecazî dile başvurulmuş, gayb alanı ile ilgili bilgiler bilinen kelimelerle ve algılanabilen tasvirlerle aktarılmıştır.

Her dil ifadesinin yapısı gereği bir hedefi olduğu, yani muhatabında bir reaksiyon doğurma isteği vardır. Dil olmazsa açıktır ki insana hiçbir şey anlatılmaz ve o dili yorumlayan bulunmazsa, yazılı ve sözlü işaretlerin anlamlarını keşfedecek kimse yoksa dilin anlamı olmaz. Metin veya söz, onları anlayan bir şahıs bulunduğunda anlamlıdır. O halde muhatabın reaksiyonda bulunması, metin veya sözün ne demek istediğinin ve amacının ne olduğunun tesbit edilmesi anlama ve yorumlama faaliyetiyle mümkündür. Her yorumlama etkinliği de metni veya sözü "yeniden üretme" ve "yeniden kavrama" sürecidir. Ancak dilin sınırlı olması ve insanın zaafiyet taşıması sebebiyle yorumlama esnasında her zaman bir yanılma payı vardır ve hata yapmak olasıdır. Fakat metne sadık kalmak, kapsamlı içerik araştırması yapmak ve verilere dayanmak bir ön koşul olduğu sürece yapılan her yorum meşru görülür ve makbüldür.

Dil kaide ve kurallarına bağlı kalmaksızın ve lafız-mana münasebetine dikkat etmeksizin batınî yorum adı altında lafızlara istenilen anlamın verilmesi nasıl bir takım sakıncalar doğuruyor ise, lafzın içerisinde muhtevî olan anlamları daraltıp ve lafzın mefhumunu gözardı edip sadece mantukuna bağlı kalınarak yapılan yorumlar da aynı şekilde

bir takım sakıncalar doğurmaktadır. Bu nedenle bir metinde veya konuşmada verilmek istenen mesajın anlaşılabilmesi için metnin veya konuşmanın sadece sözül kısmına (mantuk) bağlı kalmak nasıl yetersiz bir yaklaşım ise, lafızlara mefhumlarını aşan anlamlar vermekte, aşırı ve dil-anlam ilişkisi dışında bir yaklaşım olur. Kur'an'daki lafızların anlamlarını tesbit için salt sathî manaya dikkat etmek veya lafzın delaletlerine itibar etmemek, Kur'an'ın söylemek istediği hususları ona söyletmemek veya eksik söyletmek olur. Batınî yorumu benimseyenler, bir anlamda söylemek istemediği ve ima etmediği hususları dayanıksız bir şekilde Kur'an'a söyletiyorsa ve bu tutum anlamanın ilmî kriterlerine aykırı ise, zahirî yorumu benimseyenler de söylenmek istenilen şeyi ona söyletmeyerek anlamanın ilmî kriterlerine aykırı davranmaktadır.

Kur'an'ı Kerim'in Arap toplumuna bir mesaj olarak iletilmesi bu mesajın doğal olarak Arap dilinin ait olduğu kültür ortamı içerisinde nazil olmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla Arapçanın ve Kur'an'ın dilsel özelliklerinin bilinmesinin yanında kitabın ait olduğu kültür ortamının, indiği zaman ve mekanın ayrıca sosyo-kültürel ilişki biçimlerinin de bilinmesi gerekir.

Bir fikir ve düşüncenin, bir sistemin veya bir konunun anlatılmasında ve anlaşılmasında kelime ve kavramların önemi çok büyüktür. Kelime ve kavramlara yüklenilen anlamlar değiştikçe, cümleler, dolayısıyla anlatılmak istenen şeyler de değişir. Kelime ve kavramların içerdiği manalar doğru bir şekilde anlaşılırsa o fikir ve sistem de doğru anlaşılır. Aksi durum o fikrin ve sistemin yanlış ve hatalı anlaşılmasına sebep olur. Bu itibarla bir düşünce sistemindeki temel kavramların çok iyi anlaşılması, kavramın içerdiği "gerçek anlam" ile, kavrama yüklenilen "imaj anlamının" ayrıştırılıp ortaya konmasıyla mümkündür. Kur'an'da geçen kavramların içeriklerinin tesbiti için o kavramın Kur'an üslubu içerisinde kazandığı manaya bakmak gerekir. Bu nedenle Kur'an'da verilen bilgilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, Allah Teala'nın bu kavramlarla neyi

kastettiğinin tesbit edilmesi ve kavramların anlam içeriklerinin bu tesbitlere göre doldurulması gerekmektedir. Dolayısıyla kavramlara cahiliyye sisteminde yüklenilen anlamlarla mana vermek yanlış olduğu gibi farklı ilmî disiplinler içerisinde farklı anlam alanlarında terimleşmiş kalıplarla mana vermek de yanlış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Açar, Halil Rahman, "Kur'an'ı Yorumlamada Felsefi Anlam Bilime Duyulan İhtiyaç", *Kur'an Sempozyumu II (4-5 Kasım 1995),* Ankara, 1995, s.111-119.

Akarsu, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998.

.... *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

Akay, Hasan, *İslami Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 1995.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara, 1995.

Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara,1993.

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul, 1996.

.... "Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *Kur'an Sempozyumu I, (3-5 Şubat 1995)*, Ankara, 1995, s.165-175.

Alan, Yusuf, *Lisan ve İnsan*, İzmir, 1994.

Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000.

Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları* (Çev. Ahmet Zeki Ünal), İstanbul, 1995.

Atalar, Kürşat, *Düşüncede Devrim*, Ankara, 1996.

Ateş, Süleyman, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul, 1996.

.... *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1995.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, 1999.

Başer, Vehbi, "Sosyal Bilimler açısından Kutsal metinlerin Anlaşılması" *Kur'an Sempozyumu II, (4-5 Kasım 1995),* Ankara, 1996, s.13-50.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü* (Çev. Sabri Hizmetli), Ankara, 1992.

Boutroux, E., *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (Çev. Ziya Ülken). İstanbul, 1998.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul, 2000.

Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 2000.

Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu'l Kur'an* (tah. M.es-Sadık Kamhavi), Beyrut, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2000

Collingwood, R.G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, (Çev. Erol Özvar).

Coşkun, Ahmet, *Belagat İlminin Tefsire Tatbiki*, basılmamış ders notları.

Cürcani, Abdulkadir b. Abdurrahman b. Abdilkahir, *Delailü'l İ'caz* (tah. Muhammed Rıdvan, Rafız ed Daye), Dımeşk, 1987.

Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, 1999.

.... *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul, 1999.

.... *Sözün Özü*, İstanbul, 1996.

.... *Anlamın Tarihi*, İstanbul, 1997.

Çörtü, M. Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarfı*, İstanbul, 1995.

Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri, 1996.

Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996.

Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul, 1996.

Derveze, İzzet, *Kur'an'ül Mecid* (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul, 1997.

.... *Tefsirü'l Hadis* (Çev. Vahdettin İnce, Ramazan Yıldırım), İstanbul, 1997.

.... *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1995.

Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları (Derleme), T.D.K. Ankara, 1980.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 1990.

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul, 1991.

Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Ankara, 1997.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi* (Çev. Abdülkadir Şener), İstanbul, 1978.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz.

Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993.

.... *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul, 1983.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, 1997.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara, 1993.

Ferre, Frederıck, *Din Dilinin Anlamı Modern Mantık ve İman* (Çev. Zeki Özcan), İstanbul, 1999.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya-u Ulumi-i'd Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul, 1978.

Göka, Erol, Topçuoğlu, Abdullah, Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Konya, 1996.

Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya, 1991.

Görgün, Tahsin, "Dil, Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime", *Kur'an Sempozyumu III (13-19 Ocak 1997)*, Ankara, 1998, s.137-155.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999.

Güngör, Mevlüt, *Kur'an Araştırmaları*, İstanbul, 1995.

Hacıkadiroğlu, Vehbi, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1985.

Hallaf, Abdul Vahhab, *İslam Hukuku Felsefesi* (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1973.

Hıdrıcı, Arafat, *el Camiu li Fununi'l Lugati'l Arabiyye ve'l Aruz*, Beyrut, 1987.

Hınn, Mustafa Sait, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (Çev. Halit Ünal), Kayseri, 1993.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Çev. Süleyman Ateş), İstanbul, tsz.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1994.

İbn Cinni, Ebu'l Fadl Osman, *el Hasais*, (tah. Muhammed Ali Neccar), Beyrut, 1983.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *Usul-i Din* (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul, 1991.

İbn Hişam, Cemaleddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah, *Muğni'l Lebib*, (tah. Muhyiddin Abdul Hamid), Mısır, tsz.

İbn Kesir, İsmail, *Tefsiru'l Kur'an-i'l Azim*, Beyrut, 1979.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vil-ü Müşkili'lKur'an* (tah. Seyyid Ahmet Saki), Beyrut, 1981.

İbn Manzur, Cemaluddin b. Muhammed, *Lisanu'l Arap*, Beyrut, 1990.

İbn Serrac, Muhammed b. Sehl, *el Usul-i fi'n Nahvi* (tah. Hüseyin Fetta), Beyrut, 1996.

İbn Teymiyye, Takıyyuddin, *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk* (Çev.Abdullah Bida), İstanbul,1969.

İsfehani, Hüseyin b. Muhammed, er-Ragıb, *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Mısır, 1324 h.

İslam Ansiklopedisi, "Zahiriye maddesi", Hayreddin Karaman, İstanbul, 1986, c.13, s. 456.

İslami Kavramlar, (Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırea, Selahattin Polat, Ali Toksarı), Ankara, 1997.

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar* (Çev. Halil Rahman Açar), Ankara, 1993.

Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar* (Derleyen Doğan Özlem), Ankara, 1995.

Karagöz, İsmail, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi", *Diyanet İlmi Dergisi* sy. 3, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1995, s. 37-52.

Karaman, Hayrettin, Topaloğlu, Bekir, *Arapça Dil Bilgisi* (Sarf-Nahiv), İstanbul, 1975.

Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 1996.

Kasımi, Cemaleddin, *Kur'an'ı Anlamak, Tefsir İlminin Meseleleri* (Çev. Sezai Özel), İstanbul, 1990.

Kazdal, İsmail, *Kur'an'la Birlikte Düşünmek,* İstanbul, 1995.

Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor,* İstanbul, 1990.

Kılıç, Sadık, "Metnin Yorumu Beşerî Alana İnmiş İlahi Cevapların Okunmasıdır", *Kur'an Sempozyumu II, (2-4 Şubat 1996),* Ankara, 1996, s.25-35.

Kınnevci, Muhammed Sıddık, *el Bülgat-ü fi Usul-i'l Luga* (tah. Nezir Muhammed Mektebi), Beyrut, 1998.

Kırca, Celal, *Kur'an ve Bilim,* İstanbul, 1996.

.... *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler,* İstanbul, tsz.

.... "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi,* sy. 9, Temmuz, 1998, s. 34-60.

.... "Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur'an Yorumuna olan etkisi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi,* sy. 2, İstanbul, 1997, s.51-55.

Koç, Turan, *Din Dili,* Kayseri, 1995.

Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed bin Ahmed el Ensari, *el Cami-u Ahkami'l Kur'an,* Kahire, 1994.

Kutup, Seyyid, *Fi Zilali'l Kur'an* (Çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), İstanbul, 1991.

.... *Kur'anda Edebi Tasvir* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, 1991.

Küçük, Hasan, *İslam ve Batıda Mantık,* İstanbul, 1978.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça,* Konya, 1969.

Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili,* İstanbul, 1996.

Mevdudi, Ebu'l A'la, *Tefhimü'l Kur'an* (Çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş), İstanbul, 1996.

.... *Kur'an'a Göre Dört Terim, İlah, Rab, İbadet, Din* (çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya), İstanbul, 1986.

Meragi, Mustafa, *Ulumu'l Belaga el Beyan el Meani ve'l Bedi'*, Kahire, 2000.

Murata, Sachiko, Chittıck, William C. , *İslam'ın Vizyonu* (çev. Turan Koç), İstanbul, 2000.

Nadiri, Muhammed Esad, *Nahvu'l Lugat'i'l Arabiyye*, Beyrut, 1995.

Nahhas, Ebu Ca'fer, *İ'rabu'l Kur'an* (tah. Züheyr Gazi Zahid), yer adı yok, 1985.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür* (Çev. Sema Postacıoğlu Benan), İstanbul, 1995.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1994.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, Ankara, 1997.

.... "Çeviri Kuram Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *Kur'an Sempozyumu II, (4-5 Kasım 1995)*, Ankara, 1996, s.253-267.

Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *Kur'an Sempozyumu II (4-5 Kasım, 1995)*, Ankara, 1996, s. 121-131.

Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet Doğuşu-Gelişimi-Çöküşü*, İstanbul, 1996.

Porzıg, Walter, *Dil Denen Mucize* (Çev. Vural Ülkü), Ankara, 1995.

Razi, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihul Gayb Tefsir-i Kebir* (Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Ankara, 1988.

Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1992.

Sabuni, Muhammed Ali, *et Tibyan fi Ulumi'l Kur'an*, Dımeşk, h. 1408.

Sabuni, Nurettin, *Maturidiyye Akaidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1995.

Sadr, Muhammed Bagır, *Kur'an Okulu* (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul, tsz.

Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul, 1995.

Searle, J.R., "Söz Eylem Nedir?" (Çev. Oya Gedikli) *Dilbilim Seçkisi* (Editör: Doğan Aksan), Ankara, 1982.

Semerkandi, Abdürrezzak Kaşaniyyüs, *Te'vilat-ı Kaşaniyye* (Çev. Ali Rıza Doksanyedi), Ankara, 1998.

Silk, Joseph, *Evrenin Kısa Tarihi*, (çev. Murat Alev), Ankara, 1997.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Kur'an Meali Okuma Kılavuzu*, Ankara, 1999.

Soykan, Ömer Naci, *Bilgi ve Betimleme*, İstanbul, 1998.

Suyuti, Abdurrahman Celaluddin, *el İtkan Fi Ulumi'l Kur'an* (Çev. Sakıp Yıldız, H.Avni Çelik), İstanbul, 1987.

Şafii, Muhammed b. İdris, *er Risale*, (Çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara, 1996.

Şatıbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el Gırnati, *Muvafakat İslami İlimler Metedolojisi*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1993.

Şevkani, Ali bin Muhammed, *Fethu'l Kadir*, Dimeşk, 1994.

Şeyh, Saduk, *Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları* (Çev.Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978.

Şimşek, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1995.

.... *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul, tsz.

Taberi, Muhammed ibn Cerir, *Camiu'l Beyan an Te'vili'l Kur'an*, Mısır, 1968.

Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul,1994.

Turgay, Nurettin, *Arap Dili Belagatı ve Kur'an*, Diyarbakır, 1999.

T.D.İ.V.A., "Batınîyye maddesi", Avni İlhan, c.5, İstanbul, 1995.

.... "Delalet maddesi" Ali Bardakoğlu, M. Naci Bolay, İstanbul, e. 9, 1994.

.... "Haşviyye maddesi", Metin Yurdagür, İstanbul, c.16, 1997.

Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İstanbul, 1995.

Ünver, Mustafa, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara, 1996.

.... "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru"

Kur'an Sempozyumu III, (13-19 Ocak 1997), Ankara, 1998, s. 157-181.

Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (Çev. Mehmet Aydın), Ankara, 1982.

Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul, 1997.

Yirminci Yüzyıl Dilbilimi *(Kuramcılardan Seçmeler)* T.D.K. Ankara, 1983.

Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l Kamus*, Beyrut, 1996.

Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et Tefsir ve'l Müfessirun*, Mısır, 1976.

Zemahşeri, Ebu'l Kasım Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizit Tenzil*, Mısır, h. 1354.

Zerkani, Muhammed Abdü'l Azim, *Menahilu'l İrfan fi Ulumi'l Kur'an*, Beyrut, 1995.

Zerkeşi, Bedruddin, *el Burhan fi Ulumi'l Kur'an*, (Tah. Dr. Yusuf Abdurrahman, Cemal Hamdi, İbrahim Abdullah el Kürdi), Beyrut, 1994.

Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü* (Çev. Ruhi Özcan), İstanbul, 1993.

Zeyveli, Hikmet, "Kur'an Dilinin Özellikleri", *Kur'an Sempozyumu II (4-5 Kasım 1995)*, Ankara, 1996, s.93-110.

Zülfikar, Hamza, "Beyne'l Mine'l", *Türk Dili* Terim özel sayısı, Aralık 1996, s. 539-542.